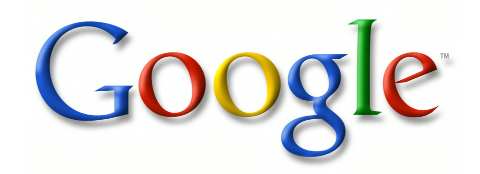


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

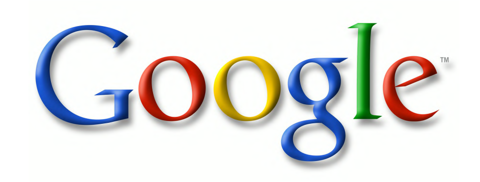
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d’un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d’une bibliothèque avant d’être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d’un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l’ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n’est plus protégé par la loi sur les droits d’auteur et appartient à présent au domaine public. L’expression “appartenir au domaine public” signifie que le livre en question n’a jamais été soumis aux droits d’auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu’un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d’un pays à l’autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l’ouvrage depuis la maison d’édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d’utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s’agit toutefois d’un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

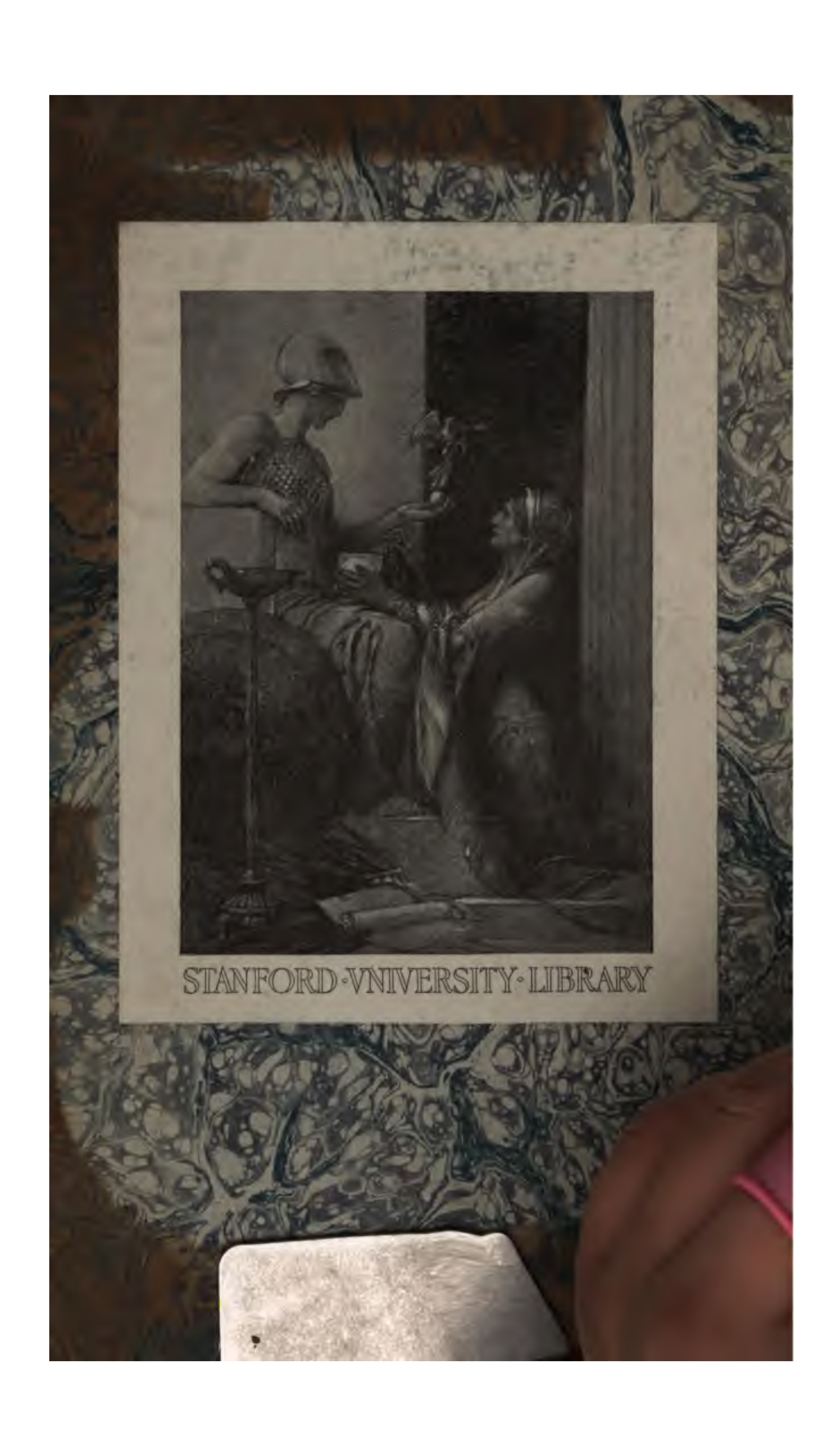
Nous vous demandons également de:

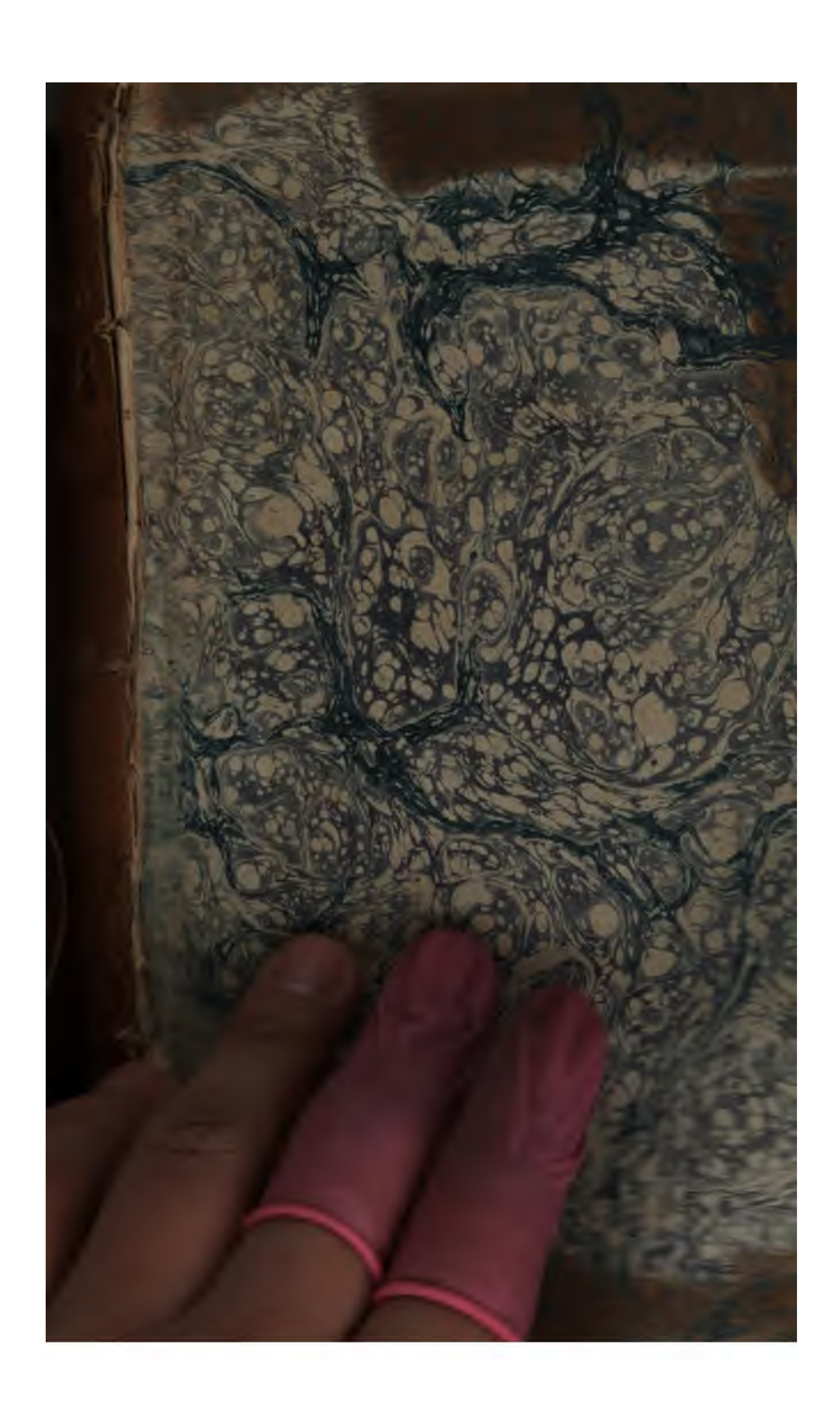
+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l’usage des particuliers. Nous vous demandons donc d’utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N’envoyez aucune requête automatisée quelle qu’elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d’importantes quantités de texte, n’hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l’utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l’attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d’accéder à davantage de documents par l’intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l’utilisation que vous comptez faire des fichiers, n’oubliez pas qu’il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n’en déduisez pas pour autant qu’il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d’auteur d’un livre varie d’un pays à l’autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l’utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l’est pas. Ne croyez pas que le simple fait d’afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d’auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l’accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l’adresse `http://books.google.com`

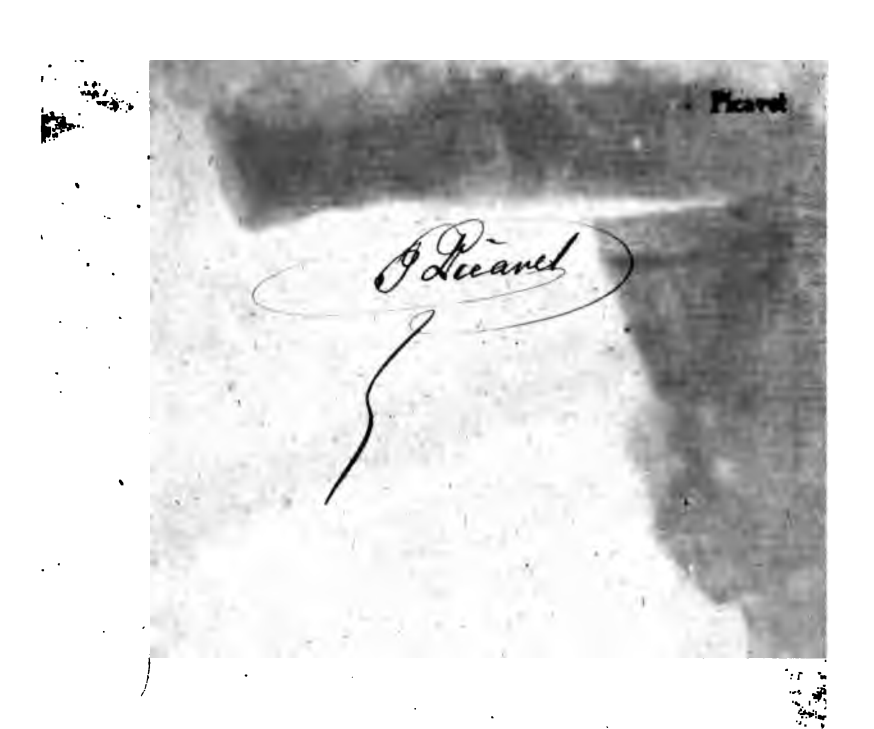



STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY






109
G355


Picavet



HISTOIRE COMPARÉE
DES
SYSTÊMES
DE
PHILOSOPHIE.

TOME TROISIEME.



HISTOIRE COMPARÉE
DES
SYSTÈMES
DE
PHILOSOPHIE.

TOME TROISIEME.

DE L'IMPRIMERIE DE CRAMER,
RUE DES BONS-ENFANS N°. 12.

HISTOIRE COMPARÉE
DES
SYSTÊMES
DE
PHILOSOPHIE,
RELATIVEMENT
AUX PRINCIPES DES CONNAISSANCES HUMAINES;

PAR J. M. DEGERANDO,

Correspondant de l'Institut national de France, des Académies de Turin, de Lyon, de la Société des Arts de Genève, de celles d'Emulation de Lausanne, du Haut-Rhin, de l'Athénée de Grenoble, etc.

TOME TROISIEME.



A PARIS,
Chez HENRICHS, rue de la Loi, nº. 1231,
(Ancienne Librairie de Du Pont.)

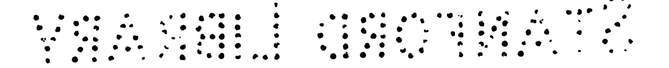
AN XII. = 1804.

H:

308428

« Illis invenienda fuerunt, nobis cognoscenda sunt; tot nos præceptis, tot exemplis instruxit antiquitas, ut non possit videri ullà fortè ætas felicior quam nostra, cui docendæ priores elaboraverunt. »

QUINTILIAN, *Inst. Orat. lib.* 12.



HISTOIRE COMPARÉE
DES
SYSTÊMES
DE
PHILOSOPHIE.

SUITE DE LA SECONDE PARTIE.

CHAPITRE V.

Du progrès général des découvertes philosophiques dans l'antiquité.

ON peut considérer la philosophie sous trois rapports : comme une science, comme une méthode, comme un art d'invention.

Le principe des découvertes est dans les méthodes.

Considérée comme une science, elle se compose de faits qui deviennent ses données. Les sens, la réflexion et la mémoire lui servent de ministres. Les sens observent les faits extérieurs ; la réflexion étudie notre intérieur et ses rapports avec les objets du dehors ; la mémoire conserve ces faits et les rassemble.

Considérée comme une méthode, elle régularise, elle met en ordre. L'attention, le jugement, le langage viennent à son secours; l'attention analyse, le jugement compare, le langage fixe, par des signes, les notions générales qui résultent des comparaisons. L'attention donne les termes de chaque rapport; le jugement détermine les rapports eux-mêmes; le langage établit des pivots auxquels ils viennent se rattacher.

Considérée comme art d'invention, elle complette la série des connaissances, elle supplée les vides laissés par l'observation; elle pressent, elle prévoit, elle découvre, dans ce que nous avons expérimenté, le genre de ce que nous ne pouvons encore apercevoir. Ici, la volonté, l'imagination, le raisonnement se concertent. La volonté fait naître des besoins qui excitent le mouvement de l'esprit; l'imagination forme, avec les élémens donnés, ces combinaisons nouvelles que nous appelons des hypothèses; le raisonnement transforme et réunit, par une série de déductions, les hypothèses imaginées aux connaissances obtenues.

Si jetant un coup-d'œil général sur l'histoire de la philosophie, nous cherchons à

nous rendre compte de ses divers progrès, nous remarquerons qu'ils ont tous été dus ou au développement de l'un de ces trois caractères, ou à l'établissement d'une plus juste subordination entre ces trois modes de perfectionnement.

Il est, en effet, dans l'ordre naturel des choses, qu'on recueille d'abord des faits élémentaires, qu'on généralise ensuite en les comparant, qu'on invente enfin à l'aide des analogies. Mieux cet ordre est observé, plus les systêmes se perfectionnent; dès que cet ordre est renversé, les systêmes se convertissent en autant d'erreurs.

Direction naturelle de l'esprit humain.

Instinct d'observation.

C'est une chose tellement indiquée, qu'il faut commencer par recueillir des faits, qu'une sorte d'instinct nous porte à l'observation, dès le premier essor de nos facultés. Le simple enfant, à cet égard, est souvent plus sage que les philosophes; la nature qui le guide occupe ses sens par un exercice continu. La curiosité vulgaire, elle-même, est une sorte de pressentiment des besoins de la raison. Cependant si le climat, le genre de vie condamnent un peuple au malheur d'être sans besoins, sa curiosité s'amortit, et tous les germes de développement sont étouffés. Si

des arts, invoquent également le secours de l'astronomie, qui marque le retour périodique des saisons, et guide la route du voyageur. La plus légère attention aux phénomènes astronomiques y montre une régularité qui paraît aussi exacte dans ses rapports, que simple dans ses lois; ainsi la méthode est en quelque sorte donnée avec les faits.

Morale. Dès que les hommes réunis en société voient leurs relations se compliquer, leur dépendance mutuelle s'accroître, ils éprouvent bientôt le besoin d'observer la marche de ces passions qui, par leur mouvement intérieur ou par leurs chocs externes, troublent de mille manières, leur félicité; ici encore quelques lois générales s'offrent bientôt d'elles-mêmes; elles naissent, ou des intérêts communs à tous et de l'équilibre de leurs droits, ou du sentiment de justice gravé par la nature dans le cœur de l'homme. Ces lois universelles de la morale sont réduites en maximes, comme celles de l'astronomie servent à former des tables. Les unes et les autres sont rendues plus sensibles par des figures.

Ces premiers pas étant faits, on s'aperçoit cependant de l'immense intervalle qui sé-

pare ces deux ordres de connaissances. Tout ce qu'il y a en nous de facultés inventives se ranime pour les réunir et combler le vide. Le sentiment continuel que l'homme a de sa dépendance l'élève à l'idée d'une première cause ; le spectacle de lois qu'il n'a point faites, à l'existence d'un suprême législateur. Cette grande pensée occupe le sommet de toutes les notions morales en même tems que des notions physiques ; mais elle ne suffit pas encore à l'imagination. On veut établir une gradation ; on veut expliquer tous les phénomènes subordonnés de la physique. C'est des deux sciences déja créées, à l'astronomie et à la morale, que l'esprit emprunte ses explications : d'un côté, il rapporte à l'influence des astres toutes les révolutions de la nature ; de l'autre, il étend les révolutions directes de l'homme à toutes les puissances physiques. Ainsi, l'astrologie, la magie, la daimonologie acquièrent un nouveau développement, prennent, si l'on peut dire ainsi, un caractère scientifique, et forment un vaste supplément au petit nombre d'observations qui existent (1).

(1) De même que les progrès de la civilisation pour

Pourquoi la philosophie a pris naissance en Asie.

Ces considérations nous donnent à entendre pourquoi la philosophie est née d'abord

---

l'espèce humaine sont marqués par quatre degrés de développement successif dans l'ordre économique, civil et politique, le perfectionnement moral et intellectuel des peuples présente aussi quatre périodes correspondantes, dans lesquelles leur caractère prend une physionomie particulière et très-distincte.

Les peuples qui vivent de la chasse et de la pêche, livrés tour-à-tour à des fatigues excessives, et à une brutale apathie, concentrant presque tous leurs intérêts dans la poursuite d'une pénible subsistance, forment à peine un corps de société; bien loin d'être, comme on le suppose, dans l'état de nature, ils présentent presque tous quelques signes de dégénération, et sont placés au terme le plus éloigné de la destination de la nature qui fit l'homme pour ses semblables autant que pour lui-même, et ne lui donna point sans doute de nobles facultés, afin qu'elles restassent oisives. La plupart des facultés morales et intellectuelles sont frappées d'une sorte de paralysie chez ces peuples; les *impressions sensibles*, un instinct de conservation, une langue informe et pauvre, des souvenirs plus pauvres encore, sont tout ce qu'on retrouve en eux, et leur perfectionnement devient d'autant plus difficile, que leurs habitudes sont plus fortes, parce que leurs objets sont plus simples.

L'*imagination* prend chez les peuples nomades le même empire que les *sens* exercent sur les sauvages proprement dits. Leur existence est plus calme, plus

chez les peuples d'Orient; pourquoi elle y a pris une forme déterminée; comment elle s'y

---

sereine; comme ils ne peuvent guères habiter que de beaux climats, ils sont frappés des plus grands spectacles de la nature. Ils se réunissent quelquefois en troupes nombreuses, et s'associent ainsi dans les émotions qu'ils éprouvent; leur vie errante est féconde en surprises; ils ont des loisirs à charmer, des entreprises à conduire, des souvenirs à conserver. L'expérience nous atteste que tous les arts d'imagination prennent naissance au milieu d'eux. Les anciens Celtes, et la grande famille des Tartares avaient une poésie, une sorte de musique et des danses; on en trouve aussi les élémens chez les heureux habitans des îles de la mer Pacifique. C'est des montagnes de la Thessalie que ces arts deseendirent dans la Grèce. Là était le vallon de Tempé, là coulait l'Hélicon, là s'élevait le mont consacré aux Muses, là parurent Apollon, Vénus et Orphée.

Les peuples agriculteurs réunis en famille sous un même chaume, attachés constamment au même sol, livrés à des occupations régulières, accoutumés au retour périodique des mêmes objets et des mêmes occupations, se distinguent ordinairement par une attention plus méthodique, plus fixe, et par une sorte de sagesse pratique qui en est le fruit. Malgré l'extrême différence des climats, des tems et de l'organisation physique, on retrouve ce même caractère chez les Egyptiens de l'antiquité, chez les premiers Romains, chez les Chinois, et dans une grande partie

est arrêtée, dans ses progrès, à un terme fixe qu'elle a semblé ne pouvoir franchir. Placés

---

de l'Inde. L'existence de la société est chez ces peuples fondée sur celle de la famille. La puissance paternelle est leur première autorité, la puissance publique est son image; un esprit d'*imitation* régit ces peuples tranquilles, toutes leurs idées en portent l'empreinte, et de-là leur respect pour tous les usages antiques, pour tous les résultats de la tradition. De-là vient aussi qu'à-peu-près immobiles au même degré de perfectionnement, ils font peu de progrès sensibles.

Ces progrès, au contraire, deviennent très-rapides chez les nations commerçantes et industrieuses; c'est alors que l'*activité* humaine prend tout son essor; des objets nouveaux et toujours renaissans lui sont offerts; une foule de combinaisons viennent l'exercer; l'intérêt prend mille formes pour appliquer, exciter l'esprit, les comparaisons se multiplient, les voyages sont entrepris; les communications avec les autres peuples étendent les idées; la nature est étudiée sous tous ses aspects; le calcul est appliqué aux arts utiles; la navigation se perfectionne; les langues s'enrichissent et se policent. L'écriture a été inventée par une nation commerçante; les îles et les rivages de la mer ont été les premiers pays qui soient parvenus à une haute civilisation. Les premiers philosophes de la Grèce naquirent à Milet; ceux de l'Italie, en Sicile et à Tarente; le renouvellement des lettres, en

dans une contrée fertile, sous l'influence d'un climat qui porte l'homme au repos, jouissant d'un ciel toujours serein, les peuples de l'Asie ont promptement dirigé leurs regards vers les corps célestes, ont formé de bonne heure des sociétés civilisées, ont pu se livrer bientôt aux loisirs de la contemplation. De-là un commencement d'observations qui se sont fixées sur les grands spectacles de l'univers, un commencement de méditation qui en a fait concevoir ou imaginer le système. On s'est reposé sur ces idées, précisément parce que leur grandeur semblait satisfaire à tous les besoins de l'imagination, parce que le climat, le genre de vie semblaient interdire ces observations de détail qu'exigent les phénomènes de la nature, et qui supposent une patience continue, une activité infatigable. La curiosité, en un mot, s'est trouvée amortie; on n'a plus eu de motifs ou de forces pour multiplier les observations; la méditation avait pris un caractère extatique qui éloignait des idées abstraites. La métaphysique était une

---

Europe, a commencé encore par l'Italie, alors la plus commerçante de nos contrées.

sorte de poëme qui eût semblé perdre en beauté ce qu'il eût acquis en exactitude. Les figures tenaient la place des vérités. Un peuple docile et imitatif se transmettait, de génération en génération, ce patrimoine philosophique qui suffisait à ses besoins ; on n'inventait plus, parce qu'on ne concevait pas qu'il restât rien à inventer (1).

---

(1) A ces diverses causes qui ont arrêté le progrès des sciences parmi les peuples de l'Asie, on pourrait ce me semble, en joindre encore plusieurs autres :

1°. L'abus des allégories qui détournait l'esprit des études sérieuses, énervait l'attention et mettait obstacle, à l'analyse.

2°. Le goût des doctrines secrètes et mystérieuses, qui donnait aux connaissances un prix factice et trompeur, assurait une autorité absolue aux maîtres, favorisait les prétentions des faux savans, privait la science d'un grand nombre de coopérateurs, et la condamnait à une orgueilleuse mais stérile oisiveté.

3°. Des institutions politiques qui confirmaient toutes les habitudes d'une aveugle imitation, qui étouffaient l'émulation dans son germe, qui étouffaient les grands sentimens dont l'impulsion seule peut porter l'homme à la découverte des grandes vérités.

4°. L'absence des moyens généraux d'instruction, bibliothèques, académies, écoles du premier ordre, l'absence de toute éducation libérale et publique.

5°. L'excès du luxe qui amortissait les facultés in-

Les Grecs vinrent plus tard, parce qu'ils furent plus tard réunis et policés. La philosophie est un fruit de la civilisation, fruit tardif. Mais les Grecs firent des progrès bien plus accélérés, parce que toutes les circonstances leur étaient bien plus favorables. Aucune nation n'assembla jamais dans un intervalle aussi rapide, une aussi grande masse de connaissances. Ce phéno-

Pourquoi elle s'est développée de préférence chez les Grecs.

---

tellectuelles; la richesse naturelle du sol, elle-même, qui ne laissait point assez d'aiguillon à l'activité.

6°. La direction vicieuse donnée à la faculté d'imagination, qui, la rendant entièrement contemplative, extatique, la privait de cette puissance inventive que les combinaisons seules peuvent nourrir.

7°. Le défaut de méthodes, soit pour la division des sciences, soit pour leur étude.

8°. L'union trop étroite conservée entre la philophie et la religion. La religion se trouvait chez ces peuples asservie au culte extérieur; le culte était placé dans la dépendance des prêtres; les prêtres étaient réunis en castes héréditaires, intéressées à maintenir leurs priviléges. La philosophie avait retiré quelques fruits de son alliance avec les idées religieuses, pouvait en retirer encore; mais cette alliance fut convertie en servitude, et dès-lors il ne resta plus à la physique d'autre domaine que celui de l'astrologie et de la magie.

bre. La fierté énergique du Scythe se modifiait en eux par la mollesse contemplative des peuples d'Asie; ils joignaient une imagination exaltée à l'esprit le plus fin; l'enthousiasme des grandes choses à l'art d'apprécier les moindres nuances; un génie inventif à une curiosité toujours renaissante; une élégante facilité à la hardiesse des conceptions. S'ils portaient au plus haut degré le sentiment de l'harmonie en toutes choses, c'est qu'ils en renfermaient pour ainsi dire le type universel en eux-mêmes. S'ils découvrirent, s'ils saisirent dans son entier le grand secret du beau, c'est qu'ils surent unir l'art difficile des comparaisons à l'inspiration créatrice, et faire sortir ainsi, de la richesse des détails, la simplicité de l'ensemble. Les Orientaux ne savaient que peindre; les Grecs savaient de plus ordonner. Les peuples du Nord n'étaient qu'audacieux; les Grecs adoucirent les images fortes par le charme des grâces. Il n'est pas jusqu'à leurs institutions politiques qui ne fussent fondées sur des systêmes d'équilibre. Leur constitution générale était fédérative; leurs constitutions particulières balançaient le pouvoir par les

les lois ; la volonté d'un seul, par la volonté de tous ; les volontés privées, les unes par les autres. Leurs institutions politiques, à leur tour, favorisaient en eux l'harmonie des facultés de l'âme. Pendant qu'elles entretenaient la passion de la gloire par la puissance magique de la liberté, elles exerçaient les méditations des penseurs, elles offraient à l'observateur les points de vue les plus féconds ; elles tenaient toutes les facultés en haleine ; elles conduisaient sans cesse l'esprit aux rapprochemens ; et l'éducation publique étendait cette heureuse influence jusqu'aux premiers âges de la vie. La nature humaine se présentait sous les modifications les plus propres à la faire mieux connaître ; chaque citoyen avait les yeux ouverts sur les autres, devait s'observer lui-même. Aussi les philosophes grecs fondèrent-ils l'étude de la politique sur celle de la morale, et l'observation des lois du monde moral les préparait à la recherche des lois du monde physique.

Celles-ci furent déterminées beaucoup plus tard, parce qu'elles supposaient des connaissances beaucoup plus variées et plus difficiles à obtenir. Une observation judi-

Seconde série de découvertes.

Formation des systêmes physiques.

cieuse présida à leur étude au moment où on l'entreprit. On remarqua que la nature entière n'est qu'un vaste systême de révolutions, dans lequel chaque être a, tour-à-tour, sa naissance, ses développemens, sa décrépitude et sa fin; dans lequel tous les êtres se trouvent liés et subordonnés entre eux. On chercha donc le principe de ces révolutions; on chercha pour elles un principe commun. Toutes les hypothèses des anciens Cosmo-physiciens peuvent se partager en deux classes: les unes qui expliquaient les phénomènes par la transformation ou conversion; les autres, par la composition. On ne nous désapprouvera peut-être point si nous nous hasardons à dire: que les premiers recouraient à une explication chimique, les autres à une explication mécanique, et que ces deux classes d'hypothèses renfermaient en quelque sorte le pressentiment des deux sciences que les modernes ont développées avec le plus grand succès. La première classe appartenait aux deux Ecoles d'Ionie; la seconde, à Pythagore et aux diverses Ecoles Italiques.

Naissance de l'art d'observe

Au milieu même des écarts si connus des doctrines Ioniques, on aperçoit cepen-

dant deux circonstances qui nous expliquent comment les essais attachés à cette école donnèrent un nouvel essor à la philosophie : on remarque en eux une méditation plus grave et plus méthodique ; une observation plus attentive, plus analytique des phénomènes de la nature. La méditation inspira à Thalès (1) le besoin de soumettre ces phénomènes à des lois régulières ; l'observation lui fit remarquer que les substances dont les corps organisés se forment et se nourrissent sont acqueuses et fluides ; que les fluides se raréfient sous une forme aérienne, se condensent sous une forme solide et concrète (2) ; il s'égara en généralisant trop rapidement cette expé-

(1) Diogène Laërce, liv. I, pag. 25. — Plutarque, *De placitis*, liv. I ; ch. 3.

(2) Sénèque. *Nat. Quest.* liv. VI, ch. 6. — Stobbée *Ecl. Phys.* liv. I, ch. 13. — J. Thomasius. *Obs. Hall.* tom. II. p. 18. — Thalès reconnut que la lune emprunte sa lumière du soleil, et que son interposition entre cet astre et la terre est la cause des éclipses. — Plutarque, liv. I, ch. 13. — Il en prédit plusieurs au rapport d'Hérodote et de Diogène Laërce ; il jugea la terre ronde, composa le premier la Sphère céleste et marqua les équinoxes.

rience. Anaximandre entrevit cette erreur (1), crut s'y arracher en choisissant un élément plus subtil que l'eau, en admettant un mouvement éternel qui prépare ses révolutions (2); il expliqua les révolutions elles-mêmes, par cette autre observation que la chaleur raréfie les fluides, pendant que le froid les condense (3); il vit que tous les phénomènes sensibles sont soumis à deux propriétés générales, l'espace et la durée; de ces deux propriétés, délivrées de toutes limites, il composa son grand *infini* (4). Anaximène, à son tour, ajouta une observation nouvelle à celle de ses prédécesseurs : l'air est nécessaire à la respiration des animaux, à l'accroissement des plantes; l'air enveloppe notre globe et pénètre dans ses moindres parties; les nues, source de la fécondité de la terre,

(1) Plutarque, *de placit*, 1 3. — Stobée, 1, page 293. — Aristote, *physic*. III. ch. 18. — Simplicius — *Comm*. p. 6.

(2) Eusèbe de *Præcep. Ecc*. 1. 8. — Origène, *philos*. ch. 6. — Simplicius — *Comm*. — *in. phys. ar*. 1. — Galien, *de la nat. de l'homme*. 1. p. 5.

(3) Arist. *de Cœlo*. III. 5.

(4) Ne serait-ce pas ici le germe de l'idée fon-

se forment dans l'air ; l'eau est donc subordonnée à cet élément qui est le principe de tous les autres (1). Anaxagoras trouva toutes ces hypothèses trop absolues ; il multiplia le nombre des élémens à l'égal des qualités sensibles des corps (2), distingua, énuméra ces qualités ; aperçut cette loi singulière d'assimilation qui se manifeste dans les êtres organisés (3) ; il eut quelque idée de la communication du mouvement ; remarqua dans les êtres animés, l'identité du principe moteur et du principe pensant (4), ouvrit aux Grecs le sanctuaire des connaissances astronomiques et annonça au monde le grand ordonnateur de toutes choses (5).

---

damentale de la philosophie Kantienne que nous allons retrouver encore dans Pythagore ?

(1) Origène. *philos.* c. 7. — Simplicius, *Comm. in phys.* ar. 1. etc.

(2) Aristote. — *Métaph.* liv. 3. — *De Gen. et Cen.* — 1. 4. — Sextus l'emp. *hypot. Pyrrhon* — III. 33. — Lucrèce, I. 8. 830. — Simplicius. *Comm. in phys. ar.* — 1. 4. 6 et 10.

(3) Plutarque, *de Placit.* 1. 3.

(4) Aristote, de anim. 1. 2.

(5) Amis du bien, amis de la vertu et des mœurs, qu'on calomnie, dont on affecte de confondre les opi-

De l'art de combiner.

Cependant Pythagore produisait en Italie une révolution plus universelle encore et

---

nions avec des doctrines funestes que votre cœur désavoue, cessez de vous plaindre! Le premier philosophe qui annonça aux hommes, dans son auguste simplicité, l'idée de l'Etre des êtres, fut deux fois condamné comme athée.

Le professeur Carus de Leipsik a publié une très-belle dissertation sur les causes et les circonstances des arrêts lancés contre Anaxagoras. La superstition n'en fut pas seule coupable, des passions politiques furent ses complices.

Aujourd'hui que le phénomène des pierres tombées du ciel paraît à-peu-près reconnu des physiciens, il est permis de rappeler une circonstance relative à Anaxagoras, que des historiens modernes avaient traitée assez légèrement, ou plutôt même il est curieux de remarquer que ce phénomène avait déja fixé l'attention de notre philosophe. Une pierre énorme, tombée à Ægos Potamos, et dont Pline nous a conservé la description, lui fournit l'occasion de réunir quelques faits semblables, et d'établir même à cet égard une théorie générale; comme cette pierre avait une couleur noirâtre et paraissait une production volcanique, Anaxagoras supposa que les astres étaient d'une substance pierreuse, des pierres enflammées. Selon l'opinion d'Aristote, cette pierre s'était formée dans l'air; selon celle de Pline, de Plutarque etc., elle venait du ciel; selon Pline et Diogène, elle venait du soleil lui-même. (Aristote, *Méteor.* I. 8,

plus rapide ; elle fut due au concours des mêmes causes. Au travers du nuage qui couvre les doctrines de sa philosophie, nous y découvrons cependant un grand nombre de résultats qui appartiennent à une observation longue et pénétrante. Cette réflexion ne s'applique pas seulement à ses connaissances astronomiques, à cette idée hardie par laquelle il précéda Philolaüs, et Copernic, en faisant exécuter à la terre ~~une~~ sa révolution autour du soleil (1) ; elle s'applique aussi à ses connaissances en médecine, en histoire naturelle (2), seul, il s'élève contre cette hypothèse des anciens, que les animaux

— Damachus, *in Euseb.* 6. — Plutarque. L. Lys. p. 758. — Pline, 2, 58. — Diogène Laërt, 2, 10. — Amin. marcel. 22. Philostr. *vie d'Ap.* I. 2. — pseud. Origène *philos.* ch. 8.)

(1) Plutarque, *in numa.* t. l. p. m. 123. — Stobée, *Ecl. phys.* l. I. c. XXV. — Clément d'Alex. *Strom.* l. v. p. 556.

Philolaüs ensuite donna à cette hypothèse tout son éclat ; c'est pourquoi quelques-uns lui en ont attribué la première origine. (Plutarque de *placit* l. III. a. 12. — Diogène Laërt. — l. VIII. par. 85.)

(2) Diogène Laërt. l. VIII. par. 12. — Ælien. l. IX. p. 22. — Iamblique, Porphyre et Celse, confirmèrent ce témoignage.

peuvent naître de la corruption (1). Ce fut lui qui donna à l'univers ce nom qui renferme une définition savante et sublime : *Cosmos*, l'ordre (2). Ce fut lui qui découvrit l'importance et la généralité des notions des nombres et de celles des figures, et les secours que le calcul nous fournit pour transformer nos connaissances (3). Cette réflexion dont il exagéra sans doute

(1) Diogène Laërce. — l. VIII. par. 28. — Censorin. — *De die natali*. C. 11.

(2) Plutarque, *Decret. phys.* c. 1. — Stobée *Ecl. phys.* p. 450.

(3) Pythagore avait coutume de dire que le plus sage des hommes lui paraissait avoir été celui *qui avait su imposer des noms aux objets, et découvrir les élémens du calcul.* (Ælien, V. H. IV. c. 17. — Iamblique. parag. 82. — Cicéron. *Tuscul. qq.* 1. c. 25.)

En méditant l'hypothèse pythagoricienne sur les nombres, on ne peut s'empêcher d'y admirer quelques traits d'une conception hardie et profonde; Pythagore aperçut que toutes les relations des noms sensibles, jusqu'alors étudiées par les philosophes, étaient subordonnées à deux grandes relations générales, celle de la co-existence dans l'*espace*, celle de la succession dans la *durée*; que ces deux relations, à leur tour étaient soumises à une loi commune, le calcul; enfin, que les relations numériques elles-mêmes appartenaient à l'esprit. Envisagées sous ce rapport,

les conséquences, le ramena de nouveau à la méditation qui était le penchant dominant de son esprit; il donna en quelque sorte des lois, un régime, à cet exercice si peu connu; il en fit une préparation à la philosophie; il lui fut redevable de ses plus illustres découvertes; il abusa sans doute de l'art de généraliser; mais peu de philosophes en ont aussi bien connu la véritable puissance.

De l'art de généraliser.

Les Eléatiques commencèrent à se renfermer exclusivement dans la sphère des vérités abstraites; ils s'égarèrent en ce qu'ils méconnurent le rapport par lequel les abstractions doivent se rallier aux expériences; mais ils furent utiles en ce qu'ils enseignèrent cependant à comparer, à analyser les idées, aussi furent-ils les premiers auteurs de la logique (1). Leucippe analyse

ses idées ont une grande analogie avec celles de Kant qui nous présentent l'*espace* et la *durée* comme les deux formes générales de la sensibilité, et l'*unité*, la *dualité*, la *pluralité*, comme des formes de l'entendement; seulement Pythagore a donné à ces *formes*, une valeur *matérielle* que Kant leur refuse, ou croit leur refuser.

(1) Voyez dans le dixième tome des Mémoires de

l'idée des corps, démontre le vuide, établit le célèbre principe *qu'il n'y a point d'effet sans cause*, distingue dans la matière les qualités premières, des qualités secondes, et réduit celles-là à la pesanteur et à la figure (1). Démocrite leur ajoute l'impénétrabilité, entreprend d'expliquer avec leur secours, la formation des qualités secondes (2), essaie les premières analyses de nos sensations, reconnaît des sensations simples qui seules lui paraissent réelles, comme ensuite à Locke, et des sensations composées dont il explique les erreurs (3). Héraclite pénètre plus avant que tous ces philosophes dans les opérations de la nature; il décou-

---

la Société de Göttingue, la dissertation de Buhle, sur la logique des anciens Grecs avant Aristote.

(1) Aristote, *de gen. et corrup.* l. c. I et 8. — *Métaph.* l. c. 4. — Sextus l'emp. *Hyp. Pyrrhon*, III, 33. — Stobée. *Ecl. phys.* l. 8.

Bayle et Huet ont remarqué que Leucippe a précédé notre Descartes dans l'hypothèse des tourbillons (Bayle. *art. Leucippe.* note 3. voyez Diogène Laërce — IX. 31.)

(2) Galien *de Elementis*, I. p. 46.

(3) Sextus l'emp. *adv. math.* VII. 135 à 138. VIII. 184. — *Hypotyp. Pyr.* 213. etc.

vre dans le feu, son agent puissant et universel (1); il remarque cette activité immense et infatigable dont elle est toute entière animée (2); le premier, il comprend comment cette vicissitude continuelle peut se concilier avec des lois constantes; car l'uniformité de ces lois consiste à enchaîner toutes les révolutions les unes aux autres, à leur marquer des époques périodiques (3). Empédocle, quoique entraîné par une imagination inégale, saisit quelques aperçus heureux, et semble concevoir comment la loi des affinités dissout ou compose les

---

(1) Rien ne répand plus de nuages sur les systêmes des premiers philosophes grecs, que le vague dans lequel ils ont laissé le sens de cette expression : *principe des choses*; elle peut désigner en effet, ou les premiers élémens matériels, ou les premières causes, ou les premières lois. Le principe d'Héraclite, interprété selon la 2me. de ces trois manières, n'a rien que de juste et se trouve confirmé par toutes les opérations de la chimie moderne.

(2) Platon. *Cratyl.* tome III p. 267. — Aristote, *de cœlo.* III. 1. — Plutarque, *de placit.* I. 23. — Stobée, *Ecl.. phys.* I. 23.

(3) Diogène Laërce. IX. 7. — Plutarque, *de placit.* I. 27. 28. — Stobée *Ecl. phys.* I. 9. — Simplicius, *comm.* in phys. ar. 1. — Antonin, VI. 42.

De l'analyse.

corps. (1). Les Sophistes eux-mêmes, esprits fins et flexibles, ont le mérite de quelques analyses neuves. Protagoras montre comment les sensations et les jugemens des hommes se modifient selon l'état et la disposition où ils se trouvent (2); Gorgias enseigne à distinguer les idées de leurs objets, les mots des idées, et ramène à des conventions, l'origine du langage (3). Prodicus de Céos indique les erreurs causées par l'abus des mots et les dangers de l'homonymie (4).

Seconde série de découvertes.

Socrate.

Les méthodes liées et subordonnées entre elles.

Ainsi, dès avant Socrate, on avait déja découvert l'art d'observer, celui de généraliser, celui de combiner, et même celui d'analyser; c'est à ces découvertes successives que furent dus les premiers progrès de la philosophie. Une découverte plus grande

---

(1) Platon, *conv.* X. p. 251. — Aristote, *de mundo*. *Ethic.* VIII. 2. — Diogène Laërce. — IX. 8. 2. — Plut. *de is. et osir.* t. II. p. 370. — etc.

(2) Platon. *Theatète.* t. II. p. 97. 100. — Sextus l'empir. *adv. math.* VIII. p. 60. — *Hypotyp. Pyrrhon*, l. par. 216.

(3) Aristote, *de gorgia*, *etc.* — Sextus l'emp. — *adv. math.* VII. par. 75, 76, 77, 83, 87, etc.

(4) Platon, *Euthydème*. tome III p. 17. *Cratyle.* 231.

brillantes; l'habitude de réfléchir sur lui-même, lui donna un esprit de recherche et d'analyse qui n'avait point existé encore dans un aussi grand degré. Il faut se placer à l'époque où Platon parut, pour apprécier tout le mérite philosophique de cet homme extraordinaire, mérite aujourd'hui trop peu reconnu, peut-être à cause de l'obscurité qui enveloppe ses écrits, peut-être à cause du désordre dans lequel ses idées y sont disséminées, mais sur tout parce que des hypothèses gratuites nous font trop facilement oublier tant d'observations fines et profondes dont il enrichit la philosophie (1).

(1) Ce sont là, si je ne me trompe, deux injustices que nous commettons bien souvent en prononçant sur les mérites et les démérites des philosophes; nous voulons les juger toujours d'après les lumières de notre siècle, sans réfléchir que ces lumières sont le produit accumulé d'un grand nombre de découvertes successives; nous les jugeons d'après leurs erreurs plutôt que par les vérités utiles dont ils ont enrichi la science, sans réfléchir que chez les philosophes eux-mêmes, il faut faire la part et une grande part aux faiblesses de l'esprit humain.

Il serait bien à desirer que quelque savant, dégageant les écrits de Platon du mélange qui trop souvent les dépare, voulût nous donner un *esprit de*

Comment il exerce l'art de l'observation.

Il soumit à la critique tous les systêmes qui l'avaient précédé, il en reconnut les imperfections avec une sagacité singulière. Les Ioniens n'expliquaient la nature que par des suppositions encore plus imcompréhensibles que ses phénomènes (1); les Pythagoriciens avaient personnifié des idées de nombre qui n'appartiennent qu'a l'entendement (2). Les Eléatiques et la plupart des philosophes jusqu'alors avaient *pris les modifications intérieures de leur esprit, pour les propriétés réelles des choses* (3), (critique bien admirable à une telle époque). — Socrate lui-même, en réveillant avec

Platon, formé du choix de ses meilleures idées. Je suis convaincu qu'on en formerait un très-bel ouvrage, et cet ouvrage étonnerait bien des gens qui croient avoir jugé Platon. Sur environ quatre-vingts à quatre-vingt-dix écrits modernes, relatifs à la vie et à la philosophie de Platon, ceux qui me paraissent s'approcher plus directement de ce but, sont le Discours de Fleury dans son *Traité des études*. *La Censure impartiale*, etc. de Parker, (Lond. 1666); *l'Essai* d'Engel. (Berlin 1780) et le *Système de la philosophie platonicienne de Tennemann* (Leipsick 1792.)

(1) Platon, *Sophist.* t. 2. p. 253.

(2) Aristote, *Métaphys.* 1. 6.

(3) Platon, *Cratyle*, p. 386. — *Sophis*, 255 — 258.

une

une nouvelle énergie tous les sentimens qui portent l'homme à la perfection morale et intellectuelle, avait trop négligé de définir en quoi cette perfection consiste(1). Déja Platon remarqua l'opposition du Matérialisme et du Spiritualisme, et se porta pour médiateur entre eux (2). Témoin de la lutte établie entre l'expérience et la raison, il se plaignit aussi que les deux partis se renfermaient dans des idées trop absolues; il chercha des moyens de rapprochement (3). Enfin, par une réflexion bien plus profonde encore, il reconnut que les variétés des systèmes élevés successivement provenaient de ce qu'on n'avait point encore défini le but, le caractère de la philosophie, la notion fondamentale de la science, et les signes qui distinguent la vérité de l'erreur. (4).

Le premier, il entreprit cette recherche, il distingua les idées sensibles des idées abstraites, démêla leurs caractères, observa

---

(1) *Clitophon.* tom. II, p. 282.

(2) *Sophist,* p 259. — 263.

(3) *De republicâ.* IX. P. 260, *philebus.* 305. — *Theatete* 159.

(4) *Phædon,* p. 225. — Aristote, *Ethica magna,* c. 2.

comment certaines idées générales résultent des comparaisons, comment les vérités nécessaires reposent sur l'identité, et ne sont qu'une application variée du principe de *la contradiction* (1); le premier, il détermina et recommanda l'analyse logique (2); il comprit toute l'importance philosophique du langage et l'influence qu'il peut exercer sur les opérations de l'esprit (3); il examina son origine, et reconnut ce qu'il y a dans l'institution des signes, de naturel et d'arbitraire (4); il fixa leurs diverses propriétés,

(1) *De republicá*. VI. p. 122. 125. VII. p. 133. 162. *Cratyle*, 343. *Phædon* 226. — *Gorgias*, 106. etc. Dans les citations, nous avons constamment suivi la belle édition des Deux-Ponts, si généralement reconnue pour la plus parfaite. qu'elle est déja épuisée.

(2) *Cratyle* 237. *Phædon*, 226. *Sophist*. 274. *Parmenide*, 91. — Diogène Laërt. III. par. 24.

(3) Voyez à ce sujet les réflexions que Platon oppose aux abus que les Sophistes avaient fait de leurs recherches sur le langage. *Theatète*., 139. *Euthydème*, 17. *Charmide*, 128. *Cratyle*, 231.

(4) Platon considérait le langage comme un art trop profond pour n'avoir pas été produit et réglé par une intelligence. Il se demande s'il doit son origine à une intelligence divine ou humaine. La première de ces deux solutions ne lui paraît qu'une supposition com-

il indiqua sagement leurs abus et la manière

---

mode à l'ignorance et imaginée par elle, *tanquam Deus ex machinâ*, et il attribue l'origine du langage à l'invention humaine. (*Cratyle*, p. 296 316. 343 , etc.)

Quelques écrivains affectent aujourd'hui de présenter l'opinion de *la possibilité de l'invention du langage*, comme un système imaginé par ceux qu'ils appellent *les philosophes modernes*. Ces écrivains me paraissent bien peu connaître eux-mêmes *les philosophes de l'antiquité*, et les citations auxquelles nous venons de les renvoyer suffisent pour leur répondre.

On affecte également de présenter cette opinion comme irréligieuse ; j'espère qu'ici encore l'autorité de Platon, le plus religieux des philosophes, doit suffire pour repousser une semblable accusation.

Ceux qui prétendent *que le langage n'a pu être inventé*, ont coutume de confondre *la faculté* du langage avec *le langage* lui-même. Sans doute l'homme a reçu en naissant *la faculté* de parler , sans quoi il ne parlerait jamais ; et c'est en cela qu'il doit rendre graces à la libéralité de son auteur ; mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'ait pu *user* ensuite de cette *faculté* pour inventer *le langage* et s'en servir , et nous ne voyons pas que l'auteur de la nature en soit moins admirable dans ses œuvres, pour nous avoir donné la *faculté de parler*, comme celle de *penser*, d'*agir*, d'inventer les arts libéraux et industriels, au lieu de nous avoir donné nos idées toutes développées , nos arts entièrement créés, et nos paroles déja formées.

Un autre argument ordinaire aux mêmes écrivains

de les prévenir (1) ; il eut surtout le mérite d'apercevoir que la philosophie dépend essentiellement de l'étude des facultés de l'esprit humain, de ses opérations (2), et d'avertir les penseurs qu'avant de s'appliquer immédiatement aux objets, ils doivent rentrer en eux-mêmes pour observer ces

---

est d'assurer qu'ils ne conçoivent pas *comment* le langage a pu être inventé. Nous les croyons sans peine, mais ce n'est ici qu'un argument tiré de l'ignorance, et ils nous apprennent souvent eux-mêmes, dans d'autres occasions, qu'il n'est pas juste de nier une chose, parce qu'on ne comprend pas *comment* elle peut avoir lieu.

Cependant s'ils veulent trouver le *comment* un peu moins difficile à concevoir, qu'ils veulent bien examiner de quelle manière nos enfans sont initiés chaque jour aux langues existantes. Ils ne font que répéter rapidement les mêmes opérations par lesquelles ces langues ont *pu* être longuement inventées. Un enfant n'apprend sa langue maternelle, que parce qu'il l'invente en quelque sorte avec sa mère. Il faut qu'il essaie avec elle un premier langage commun donné par la nature ; il faut que, par son secours, il forme avec sa mère certaines *conventions* secondaires pour l'adoption du langage articulé ; les mêmes conventions auraient suffi pour le faire naître.

(1) *Cratyle*, 327. 337. *Epist.* VII. 133. — *Sophist.* 297.

(2) *Theatète*, 139. *Sophist.* 256.

idées qui sont placées comme autant de verres diversement colorés entre l'œil de la pensée et les choses extérieures (1).

Et celui des combinaisons.

S'il donna d'ailleurs à sa philosophie un caractère trop contemplatif, s'il rabaissa trop les instructions de l'expérience, s'il alla chercher trop souvent dans un monde idéal, la source des connaissances réelles, cette manière de penser fut en partie produite par la haute estime qu'il avait conçue pour l'étude de la morale et pour les connaissances mathématiques (2); elle fut aussi le résultat de ce mouvement hardi et généreux de son génie qui tendait toujours à fixer le but et le terme des efforts de l'esprit, espérant y trouver le signal élevé qui devait diriger ses recherches; et dans cette disposition elle-même réside la principale cause de l'influence qu'il exerça sur son siècle; par-là, il anima la philosophie d'une vie toute nouvelle; par-là, il communiqua aux esprits une impulsion vigoureuse; par-là, il fit naître une foule d'espérances, et

(1) *Theatète*, 86. 142. 149. *De rep*. 64. 122. *polit*. 64. *Phædon*, 148.

(2) *Phædon*, 145. *De repub*. VII. 169.

traça des routes nombreuses à la méditation. On peut assurer sans crainte que, sans un Platon, il n'y eût jamais eu un Aristote (1), comme les temps modernes ne se fussent jamais glorifiés de Newton, s'il n'avait été précédé par Descartes.

Direction suivie par les autres Ecoles.

Pendant que Platon cédait trop au goût de la spéculation, les deux Ecoles Mégarique et Cynique tombèrent dans une exagération opposée, dans un dédain absolu pour toute idée spéculative; elle alla chez Aristippe, jusqu'au mépris des connaissances mathématiques (2). Il est facile de voir combien il se défiait de toute impression exaltée, par le principe même de sa morale. En voulant rendre plus de calme et de repos à la raison, il la condamna presque à une sorte d'oisiveté; mais il dut à ces mêmes causes de mieux connaître toutes

---

(1) Une comparaison attentive des écrits de Platon et de ceux d'Aristote nous montre que ce dernier a été conduit à la plupart de ses idées, par le besoin de développer celles de son maître, quand elles étaient justes, de les rectifier quand elles étaient fausses; trop souvent il les a prises pour guides, comme dans la définition qu'il nous a donnée de la science.

(2) Aristote, *Métaph.* lib. II. — *Rep.* 21.

les dépendances passives de l'esprit humain; il lui dut ces analyses délicates du principe de nos connaissances qui ont fait naître des problêmes dont notre siècle est encore occupé (1). L'Ecole Eristique ne saisit guère, dans l'enseignement de Socrate, que l'esprit de critique et de discussion; elle fit de la dispute, un art auquel elle voulut donner des règles (2); mais elle prouva, par son exemple, que tous ces travaux didactiques dégénerent nécessairement en subtilités, dès qu'ils sont séparés de la vraie science; exemple qui semblait placé dans l'histoire, pour avertir les Scholastiques du danger auquel ils s'exposaient, et que cependant ils eurent le malheur de ne pas savoir mettre à profit.

Aristote. Nouveau perfectionnement des méthodes.

L'équilibre était donc de nouveau rompu, et chaque secte excédait à sa manière par l'abus de quelques méthodes utiles et sages en elles-mêmes; Aristote parut, fort de toutes ces longues expériences, médiateur entre

(1) Cicéron, *Quæst. acad.* l. IV. cap. 7. — *in lucullo.* c. 17.

(2) Diogène Laërce. liv. II. pag. 107. 108. — Cicéron, *Acad. quæst.* Cap. 30.

toutes les exagérations, et il plaça la sagesse comme la vertu, dans un juste *milieu*. Aristote avait un génie moins inventif certainement que celui de Platon, et cependant il a laissé après lui une bien plus grande abondance de résultats utiles; c'est qu'il avait enfin découvert, dans son ensemble et ses principes, le grand art, l'art difficile des méthodes. La philosophie n'a point eu de découverte plus importante. Elle exigeait un esprit universel dans ses connaissances, mais pacifique dans son travail; l'inspiration s'ignore elle-même; Aristote observa beaucoup et observa bien. Aucun homme n'a élevé les sciences philosophiques à un plus haut degré de perfection; cherchons-en la cause, nous la trouverons dans la multitude des faits qu'il avait rassemblés, dans le soin avec lequel il les avait comparés, dans la persévérance avec laquelle il les avait classés, dans la délicatesse enfin avec laquelle il avait analysé leurs détails; aussi, lorsque nous énumérons ses découvertes, nous les voyons se rapporter à quatre chefs; 1°. il démêla les erreurs commises; 2°. il institua des nomenclatures savantes; 3°. il détermina avec sagesse des notions jusqu'alors confuses;

4°. il donna des préceptes à tous les arts. Aristote donc, profita, avec une habileté infinie, de tout ce qui existait, arrangea symétriquement des élémens épars, mit en harmonie des choses jusqu'alors discordantes; il fut, pour la philosophie, ce que la divinité d'Anaxagoras était pour la nature; il ordonna une matière qu'il n'avait point créée. S'il essaya quelquefois de créer aussi, s'il se hasarda dans la région de l'inconnu, il ne fut point heureux dans ses tentatives. Le seul art qu'il ait négligé d'enseigner, est celui de découvrir la vérité, et voilà presque le vide unique que nous remarquons dans ses méthodes; car sa *topique* enseigne à trouver plutôt des argumens pour démontrer ce que l'on sait, que des moyens pour atteindre à ce qu'on ignore; aussi l'Ecole Péripatécienne, quoique remplie d'un si grand nombre de disciples, quoiqu'ayant subsisté pendant un si grand nombre de siècles, n'a pas ajouté une idée remarquable à la doctrine de son maître (1);

(1) Théophraste cultiva surtout la philosophie morale; Diæcearque, l'histoire, la géographie; Héraclide, l'art oratoire; nous sommes fort peu en état de juger les innovations que Straton apporta à la doctrine du

rien n'est si dangereux que de présenter la science aux hommes sous une forme en aparence complète. Aristote fut, pour l'esprit humain, comme ces instituteurs assidus qui nous apprennent tout ce qu'ils savent, sans nous mettre en état d'apprendre rien de nous-mêmes. Platon, dont l'exemple était sans cesse présent à ses yeux, paraît lui avoir inspiré cette prudence excessive. Et qui n'eût cru qu'Aristote avait fixé pour jamais les destinées de la science, à la sagesse qui respirait dans ses théories! On croyait entendre la voix de l'arbitre suprême qui balançait les droits de tous, et qui rendait la justice dans l'empire des intelligences. Tout se mettait en accord, l'esprit d'analyse avec l'esprit de systême, le génie qui observe avec celui qui généralise, la réflexion avec les sens, la méditation avec la mémoire; voilà ce qui caractérise Aristote,

---

Lycée; mais il parait qu'elles se dirigeaient particulièrement vers la physique. Nous ne distinguons guère dans toute cette Ecole qu'une seule définition philosophique de quelque importance, celle que Théophraste a donné de l'*espace* et qui a servi ensuite de modèle à celles de Léibnitz et de Locke. (Patricius; tom. I. liv. XII. — p. 154.)

voilà pourquoi la plupart de ses opinions nous frappent encore aujourd'hui par leur justesse, pourquoi la plupart de ses travaux excitent encore notre admiration par leur harmonie; voilà peut-être aussi pourquoi son esprit était si calme. Il se sentait placé sur le point d'appui, autour duquel gravissaient les autres systêmes. Nous retrouvons donc encore dans Aristote, Socrate; mais Socrate avec moins d'enthousiasme, d'originalité, avec plus d'étude, j'allais dire, Socrate devenu savant.

L'analyse devenue prédominante.

Epicure.

Nous nous demandons ce qui a provoqué la naissance de la philosophie d'Epicure; n'est elle pas l'effet naturel du refroidissement qui devait s'opérer dans certains esprits, du besoin de repos qui devait s'emparer d'un grand nombre d'autres, lorsqu'on avait épuisé toutes les jouissances de l'exaltation; lorsqu'on s'était fatigué par la création des théories? n'est-elle pas l'effet du penchant naturel dans les siècles éclairés, à simplifier les idées et les formes, à ramener la science audevant de la popularité? Aristote lui-même avait eu les deux doctrines, l'une ésotérique, l'autre exotérique, Aristote s'était environné d'un appareil ef-

frayant pour la foule ; Epicure enseigna sans établir aucune distinction entre ses disciples. Il était doué d'une clarté singulière dans l'exposition de ses idées, il aimait la précision (1). Platon en avait appelé surtout à la réflexion intérieure ; les sens méprisés par lui trouvèrent un vengeur dans Epicure (2). Epicure manquait de profondeur et d'énergie, il emprunta presque tout de Démocrite et d'Aristippe (3) ; mais il compléta leur doctrine, lui donna de nouveaux appuis, excella surtout dans l'art de la présenter. Ennemi du merveilleux, il expliqua le mónde par les atômes, le mouvement et le hasard ; la science, par

(1) Il avait coutume de dire *qu'il n'appartenait qu'à un philosophe de prononcer des jugemens sains sur la musique et la poésie.* (Diogène Laërce , livre X. par. 121.)

(2) La différence de l'opinion d'Epicure et de celle de Zénon sur la génération des idées, consistait principalement en ceci, que le second distinguait trois choses, à l'occasion de chaque idée ; l'objet de cette idée, l'idée elle-même et son nom ; pendant qu'Epicure identifiait l'idée à son signe, et préparait ainsi la voie à Hobbes. (Sextus l'emp. — *Hypotyp. Pyrrh.* lib. II, cap. II, pag. 107.)

(3) Cicéron. (*De Nat. decor.* I, 27.)

les sensations. Ennemi de la fatigue et de l'exagération, il composa une logique plus propre à écarter les illusions qu'à multiplier les découvertes (1); il eut d'assez grands avantages, parce qu'il avait l'art de proscrire toutes les hypothèses alors même qu'il en établissait une à son tour; il fut utile, sous ce rapport, qu'il rendit à la raison humaine une marche plus naturelle et moins contrainte; qu'il la rappela de la route des méthodes *à priori* dans laquelle Aristote lui-même avait semblé, par ses préceptes, vouloir la retenir exclusivement.

Ce siècle était celui de l'analyse. Pyrrhon, auquel on a prêté tant d'absurdités, pour le punir d'en avoir combattu beaucoup d'autres, Pyrrhon fit des découvertes précieuses Pyrrhon.

(1) Bayle, Gassendi, Brucker, ont unanimement observé, que la Secte d'Épicure est de toutes, celle qui a fait le moins de progrès depuis son auteur, et que tous ses successeurs s'interdirent même de chercher à la perfectionner, effet inévitable d'une doctrine qui ne donnait point assez d'essor aux facultés de l'esprit, et qui n'ouvrait pas dans l'avenir une carrière assez vaste aux espérances. (Bayle *Dict. art. Epicure* — Gassendi *de vitâ et moribus Epicuri.* — Brucker, *hist. crit. phil. tom.* I. p. 122.)

alors même qu'il renversa un grand nombre de doctrines, et l'analyse fut l'instrument qui lui servit à les obtenir. Il traça l'histoire de nos préjugés ; il indiqua comment l'éducation, le climat, les institutions publiques, le genre de vie, modifient le caractère de nos opinions ; comment le prix que nous attachons aux choses est déterminé plutôt par leur rareté que par leur mérite intrinsèque (1); il fit sentir le danger des idées absolues, les inconvéniens de la précipitation; il apprit à démêler ce qu'il y a de relatif dans la plupart des notions humaines (2); il enseigna à suspendre son assentiment ; il fit remarquer des problèmes qu'on avait négligés jusqu'alors. S'il renversa les édifices qu'on avait élevés en si grande hâte sur le sol de la philosophie, du moins ne contestant point l'autorité du sens intime, n'établissant point l'impossibilité de trouver le vrai, il laissa des pierres d'attente pour des constructions nouvelles et plus solides (3).

---

(1) Sextus l'Emp. — *Pyrrhon. Hypotyp.* — l. 1, 118, 124, 129, 141.

(2) *Ibid.* 1, 79, 90, 100, 135.

(3) *Ibid.* 1, 8, 23.

Les deux nouvelles Académies arrivèrent à un résultat à-peu-près semblable, par une route différente. Platon avait infirmé l'autorité des sens pour faire prévaloir celle de la raison; tentative dangereuse! La faible raison humaine ne put soutenir le poids des honneurs dont Platon l'avait comblée; elle chancela et se trouva sans appui. L'expérience apprit à Arcésilaus que les doctrines engendrées par la raison, ne se contredisent pas moins que les divers témoignages des sens (1). Il se borna donc au côté négatif de l'enseignement Platonicien. Il devint l'intrépide adversaire du Dogmatisme; il ne contesta point précisément la réalité intrinsèque de l'existence des choses; il ne contesta pas même l'action que les objets exercent sur nous; mais il fixa son attention sur le rapport que nous supposons entre les propriétés de ces objets et l'image, la notion que nous en obtenons; il demanda un moyen pour garantir la fidélité de cette analogie. Carnéade développa ce grand problème avec une nouvelle clarté; Carnéade fit même

Académie moyenne et récente.

(1) Cicéron. *Acad. qq.* I, 12. — Sextus l'Empir. — *Adv. Math.* VII, 151, etc.

quelques efforts pour le résoudre. Au défaut d'une garantie absolument certaine, il admit une vraisemblance, une sorte de persuasion, mêlée d'évidence et d'obscurité; il lui marqua plusieurs degrés; confia à l'analyse le soin de les déterminer et de les reconnaître; il fut le premier fondateur d'une théorie des probabilités (1).

Troisième série de découvertes.

C'est ainsi que la philosophie, après avoir épuisé d'abord la source des hypothèses, s'étant enfin aperçue de son imprudence, revenait sur elle-même, se livrait presqu'entièrement à une fonction critique. Cette manière d'agir fut sur le point de perdre la science, pour n'avoir point été employée dans le tems opportun. L'analyse critique eût dû marcher de front avec la formation des hypothèses; elle les eût alors seulement éprouvées; elle n'eût servi qu'à les rendre plus sages et plus régulières. Survenue trop tard, elle détruisait tout, elle détruisait presque sans ressource; ses découvertes même allaient devenir funestes, si la philosophie s'y fût exclusivement concentrée.

(1) Sextus l'Emp. — *Ibid.* 159. — *Hypotyp. Pyrrhon.* 1, 3. — Cicéron, *Acad.* — *Quæst.* IV, 15, etc.

Mais

Mais Zénon était né peu après Pyrrhon, au même tems qu'Arcesilaus. Il vit le danger, il conçut le généreux dessein de le prévenir. Sa rigide Ecole s'éleva comme un mur d'airain destiné à défendre la vertu contre les séductions de la volupté, la raison contre les incertitudes du doute. Digne restaurateur de la science de la sagesse, il ne lui manqua que d'être mieux secondé par l'esprit de son siècle. L'inflexibilité excessive que nous remarquons dans ses idées, tient à cette énergie avec laquelle il s'était roidi contre les circonstances; s'il nous laisse à regretter quelquefois une analyse trop imparfaite dans ses idées, on voit que ce défaut dérive en partie de la juste prévention qu'il avait conçue contre les subtilités de la dialectique et les abus qu'elle avait fait naître (1).

Zénon de Citium.

(1) On a reproché aux Stoïciens que leur *notion compréhensible*, qui semble avoir servi de modèle aux *idées claires* de Descartes, laissait encore lieu à un nouveau problême, celui des caractères propres à la déterminer; que son sentiment irrésistible semblable à l'évidence Carthésienne, n'était guères qu'une sorte d'instinct. Il peut y avoir quelque justice dans cette critique; mais lorsqu'on pense à quel point on

Le système des méthodes ramené de nouveau à l'harmonie.

De même qu'Epicure avait rétabli le système de Démocrite, Zénon ramena, sous une nouvelle forme, celui d'Héraclite; et cette observation achève de nous convaincre que les grandes créations en philosophie, comme dans les arts, ont aussi leur siècle favori; mais combien d'idées justes et profondes nous retrouvons cependant dans les débris qui nous restent de la doctrine Stoïcienne! Ce qui nous frappe surtout, c'est un singulier mélange de fermeté et de prudence, de courage et de réserve. On voit combien ils redoutent d'appeler à leur secours des ressorts surnaturels, des principes mystiques, alors même qu'ils combattent les systêmes irréligieux (1). Ils tiennent la balance entre Epicure et Platon. Ils dé-

---

avait abusé du raisonnement, combien les Stoïciens avaient d'éloignement pour les discussions oiseuses, on doit leur savoir gré d'en avoir appelé à la droiture naturelle de la raison et à l'autorité du bon sens.

(1) De-là l'accusation souvent répétée, et reproduite encore par J. Thomasius, contre les Stoïciens, qu'ils réduisaient le systême du monde à un mécanisme tout matériel. (J. Thomasius, *de exust. mundi. Diss.* II, part. 12.)

montrent l'existence de Dieu ; ils reconnaissent l'action de la providence ; mais ils placent les lois de la nature entre la cause première et les phénomènes de l'univers (1). Ils réfutent les Pyrrhoniens (2), mais ils rejettent les méthodes *à priori* ; réparant en cela la faute qu'avait commise Aristote (3). Ils enlèvent ainsi son appui au dogmatisme, en même tems que ses prétextes au doute. Ils font dériver les connaissances de la sensation (4) ; mais ils admettent aussi des vérités générales, pivots nécessaires de la science (5). En remontant à l'ancien système physique de la transformation des élémens, ils le modifient cependant et le corrigent par le système des combinaisons

---

(1) Cicéron, *de Nat. deor.* II, 34. — Antonin, IV, 27, etc.

(2) Cicéron, *Acad. qq.* IV, 12, 47. — Sextus l'Emp. *Adv. log.* II, [illegible], 397. — Gellius, XIX, 1, etc.

(3) Cicéron, *Acad. qq.* I, 11. — Sénèque, *de vita beata.* 8. — Plutarque, *de placitis phil.* IV, 11.

(4) Diogène Laërce, VII, 50. — Sextus l'Emp. *Adv. phys.* I, 393. — *Adv. Math.* III, 40. — St. Augustin, *de Civit. deit.* VIII, 7.

(5) Epictète, *Diss.* III, 26.

mécaniques (1). Ils rapportent constamment la philosophie à un résultat pratique, au perfectionnement intellectuel et moral de l'homme; ils se tiennent de la sorte en garde contre les spéculations oiseuses (2); mais ils montrent en même tems qu'il n'y a point de pratique sans une théorie éclairée; et ils replacent ainsi l'action sous l'empire de la science (3). Ils professent un respect religieux pour les décrets de la raison; et cependant, admettant l'influence de l'organisation extérieure sur les dispositions de l'esprit, ils entreprennent les premiers une application assez étendue de la physiologie à la logique (4). Ils semblent

(1) Stobée, *ecl. phys.* p. 37.

(2) Ils donnaient une intention morale à la physique elle-même. « Elle doit, disaient-ils, nous apprendre à mettre notre propre nature en harmonie avec le système universel des êtres, à nous élever par la reconnaissance et l'admiration vers l'auteur de toutes choses; à nous pénétrer d'une affection sincère pour nos semblables; à retrouver dans la nature même et dans le dessein général de ses lois, le principe de nos devoirs. » (Cicéron, *de finis*, III, 22.)

(3) Cicéron, *de finib*, III, 5. — Gellius, XII, 5. — Arrien, I, 2.

(4) Sénèque, *de irâ*, II, 18, etc.

avoir pressenti Descartes en invoquant l'évidence et fondant la certitude sur les notions *compréhensibles* (1); Locke, en expliquant la génération des idées abstraites (2); Léibnitz, en unissant, par une forte chaîne, tous les effets et toutes les causes, en marquant la progression insensible des phénomènes de la nature (3); Hutcheson, en fixant les premiers élémens d'une philosophie morale et rappelant tous les sentimens à un petit nombre de besoins primitifs (4). Ce qui les distingue surtout entre tous les philosophes de l'antiquité, c'est qu'il n'en est point qui aient pris plus de soin pour consolider leurs doctrines en assurant la base sur laquelle elles reposent. Nous ne saurions assez remarquer cette circonstance, **Son principe mieux développé.**

(1) Sextus l'Emp. *adv. log.* I, 247.

(2) Plutarque, *de placit. phil.* IV, 11.

(3) Diogène Laërce, VII, 148. — Cicéron, *de Nat. deor.* II, 32. — Je laisse à d'autres à déterminer quelle analogie précise les *rations séminales* des Stoïciens ont avec les monades Léibnitziennes, leur *péerforma-tion* avec l'harmonie préétablie; leur systême d'une révolution continue avec le principe des *indiscernibles*.

(4) Cicéron, Tusculanes, IV, 7. — Stobée, *Ecl. Eth.* p. 176. — Diogène Laërce. VII, 112, 116.

que la question de la certitude et de la réalité des connaissances qui devrait servir en quelque sorte d'introduction à la philosophie, est cependant la dernière qui ait été sérieusement approfondie. C'est dans son enceinte que vient se terminer la première série des découvertes de l'esprit humain. Aux Stoïciens appartient ce mérite ; encore faut-il observer qu'ils laissèrent beaucoup à desirer dans leurs solutions, et que la présence des Académiciens, leur dialectique pressante, leurs délicates analyses, furent la principale occasion de cette recherche.

Nous ne trouvons rien d'aussi curieux, d'aussi intéressant dans l'histoire de la philosophie ancienne que cette longue dispute des Académiciens récens et des Sectateurs du Portique. Nous aurons bientôt occasion, en nous replaçant nous même sur le théâtre de cette dispute, d'examiner les argumens des deux partis. Ceux des Stoïciens se fondaient la plupart sur l'expérience générale, sur le sens commun, et principalement sur les intérêts de la morale (1). Quoique em-

(1) Cicéron, *Acad. qq.* IV, 6, etc.

pressés à faire valoir tous les titres qui constatent la dignité de notre nature, ils firent cependant sa part à la faiblesse humaine (1). Ils enseignèrent une sorte de logique non moins importante que celle d'Aristote, celle qui consiste dans une sorte de régime philosophique : conserver ses organes sains, son esprit vigoureux, son âme indépendante; user sagement de ses facultés; aimer surtout la vérité par un zèle désintéressé (2). Leur *perception compréhensible*, défectueuse sous quelque rapport, et qu'ils n'ont point assez développée, était cependant une vue neuve en philosophie, qui indiquait le devoir de se rendre compte de ses idées, de les comparer entr'elles, de marquer toutes les nuances qui les distinguent, et de se tenir en garde contre ces notions indéterminées et confuses dont on avait tant abusé (3).

On peut donc considérer les Stoïciens comme ayant retrouvé à-peu-près ce point d'équilibre que Socrate déja avait établi, Succès progressifs de l'Ecole Stoïcienne.

(1) Cicéron, *ibid.* 13, 15. — Sextus l'Empir. *adv. log.* I, 153, 403, 409.

(2) Sextus l'Emp. *ibid.* 242 et suiv.

qu'Aristote avait voulu fixer. L'histoire nous apprend que cette secte fut la seule qui se garantit longtems de la corruption, lorsque celle d'Epicure dégénérait en une grossière sensualité, lorsque le Platonisme venait autoriser à Alexandrie les rêveries les plus arbitraires, lorsque le Péripatéticisme lui-même prêtait son appui aux dangereuses contemplations de l'Orient, ou demeurait au moins stationnaire. Il y a plus, et la doctrine de Zénon est la seule qui, à compter de la 130e. olympiade et du 6e. siècle de Rome, ait fait encore des progrès sensibles, et ait vu ses disciples ajouter à son illustration en même tems qu'à ses découvertes.

La philosophie d'Aristote est demeurée stationnaire pendant près de vingt siècles. Celle de Zénon a fait, pendant trois siècles et dans les tems les plus défavorables, des progrès sensibles. C'est qu'Aristote, en multipliant les préceptes, avait imposé des chaînes à l'esprit humain; Zénon lui avait donné plus de ressort par la sévérité même de sa doctrine. L'imitation est devenue le caractère propre et distinctif du Lycée; le génie de l'invention s'est conservé d'autant

mieux dans le Portique, qu'il s'y trouvait placé sous la sauve-garde de la prudence.

C'est par les soins de Chrysippe, que le Stoïcisme prit tout son lustre; il détermina un grand nombre d'idées que Zénon avait laissées dans un certain vague, que Cléanthe avait rendu plus confuses; il fortifia, par de nouvelles preuves, les côtés faibles de la doctrine; il perfectionna surtout la théorie de la sensation et de la *notion compréhensible*. Il rectifia la première, en considérant à la fois la sensation comme un effet produit par les objets externes, et comme une *modification* de notre moi; il rectifia la seconde, en montrant que les images des objets ne peuvent exister dans l'esprit, de la même manière que les qualités existent au dehors; que l'esprit, par exemple, ne devient pas *triangulaire* lorsqu'il connaît un *triangle* (1). Chrysippe.

On ne saurait s'étonner du peu de goût que les Romains témoignèrent pour la philosophie pendant toute la durée de la république, si l'on réfléchit combien peu cette science fut en faveur chez les Spartiates. Pourquoi les Romains sont demeurés inférieurs aux Grecs en philosophie.

(1) *Voyez* l'excellente dissertation latine de Garve, sur l'*Acatalepsie* des Stoïciens, déjà citée.

Plusieurs causes concoururent d'ailleurs à rendre les Romains moins propres en général, que les Grecs, aux travaux philosophiques. L'art de généraliser les idées ne peut être qu'un privilège de la méditation; les loisirs de la méditation manquaient aux Romains, leur caractère se refusait à ces pacifiques exercices. L'esprit des Romains était bien moins analytique que celui des Grecs; le parallèle seul des deux langues en fait foi: il manquait aussi à l'imagination des Romains, un certain caractère qui paraît avoir sa source dans la sensibilité de l'âme et qui est exigé pour les grandes inventions dans les arts; c'est cette faculté de concevoir des types idéaux, par de-là l'ordre des réalités, d'animer les objets par un certain mouvement de l'esprit, de les assembler à l'aide des rapports harmoniques; de-là vient, par exemple, que Virgile est en général, moins dramatique qu'Homère, et paraît moins inspiré que lui par une grande et unique conception; de-là vient encore que les Romains furent moins sensibles que les Grecs, aux charmes de la mélodie, qu'ils leur demeurèrent inférieurs dans l'art de la sculpture et celui de la peinture.

ils égalèrent, surpassèrent peut-être leurs prédécesseurs dans l'exécution du grand; ils ne purent les atteindre dans la conception du vrai beau, de ce beau dont la vue exalte, parce qu'il part d'une âme exaltée. La philosophie est aussi, sous plusieurs rapports, un de ces arts qui invoquent le secours de l'imagination.

Malgré leur éloignement pour les idées spéculatives, et peut-être pour cette raison elle-même, et par l'importance qu'ils attachaient aux résultats pratiques, les Romains eussent pu cependant cultiver de très-bonne heure la philosophie avec quelque succès (1), s'il se fut offert à eux une doctrine qui correspondît à ces dispositions de leur esprit; mais on sait que leur culture ne commença guères que par leurs communications avec les Grecs; ils empruntèrent d'eux une partie de leurs lois, de leur langage

(1) *Romanum quidem velim sapientem*, dit Quintilien, (I, 12.) *qui non secretis disputationibus, sed rerum experimentis atque operibus vere civilem virum exhibeat.* Voyez, dans la savante histoire du progrès des sciences chez les Grecs et les Romains, par Meiners, le parallèle des premiers sages de Rome avec ceux de la Grèce. (Tom. I, pag. 63.)

et de leur mythologie ; mais à l'époque où ces communications s'établirent, les doctrines qui obtenaient un succès plus général en Grèce, celle d'Epicure, d'Arcesilas, de Pyrrhon, avaient quelque chose de trop relâché, de trop subtil, et si l'on peut s'exprimer ainsi, de trop dissolvant, pour satisfaire l'austérité romaine naturellement amie des idées simples et positives, des sentimens fiers et inflexibles ; toutes ces doctrines tendaient à consacrer une sorte de repos et d'oisiveté comme le premier des biens ; le génie romain devait s'indigner à cette pensée. La doctrine Aristotélique parut elle-même trop subtile et trop oiseuse à ces esprits, qui voulaient trouver dans chaque chose une utilité immédiate et précise, qui se guidaient ordinairement par la seule autorité du bon sens. Rome, ennemie de tous les genres de luxe, dut proscrire la doctrine d'Aristote comme une sorte de luxe pour l'esprit. On sait combien le séjour de Carnéade à Rome effraya les vieilles têtes de la république et les amis des antiques mœurs (1).

(1) Cicéron, *de orat.* II, 35. — *Acad. qq.* IV, 45, etc.

La doctrine des Stoïciens elle-même, avait peut-être un appareil encore trop scientifique pour convenir promptement aux Romains; elle était cependant celle qui, par la sévérité de ses maximes, la réserve et la prudence de ses affirmations, son respect pour le sens commun, la simplicité et la précision de son langage, s'accommodait le mieux aux dispositions des Romains; Diogène la leur fit connaître (1). Panaetius lui conquit leurs suffrages (2), et bientôt elle s'honora des illustres noms d'un Scipion, d'un Laelius; elle obtint l'hommage de la grande âme de Caton (3).

Pourquoi ils donnèrent la préférence au Stoïcisme.

Les nouveaux Académiciens eux-mêmes sentirent bientôt le besoin de se rattacher à une doctrine qui pouvait seule rendre quelque âme et quelque énergie à leur enseignement. Antiochus qu'on regarde comme le fondateur de la cinquième Académie, initié par Mnésarque (4) aux leçons du Stoï-

(1) Cicéron, *de orat.* lib. II. — *De finib*, lib. II.

(2) Cicéron, *Acad. qq.* II, 2. *Epist.* I, chap. 8. — *De Amice.* 2, 5. *Brutus.* 25, 39.

(3) Plutarque, *in Cat.* p. 595, etc.

(4) Sextus l'Emp. *Adv. math.* VIII, 113. — *Pyrrhon,*

çisme, abandonna la route ouverte par Carnéade, et réconcilia Platon avec la doctrine du Portique; de telle sorte qu'*il parut philosopher à la manière Stoïque*, et ne s'en éloigner presque plus que par la dénomination de son Ecole.

Cicéron qui se place sans doute au premier rang des historiens de la philosophie; qui rapporte les opinions avec une fidélité si impartiale, les expose avec une clarté si élégante, les fait ressortir par de si heureux contrastes; Cicéron ne conserve plus qu'un rang subordonné parmi les philosophes inventeurs. Toutefois, s'il a perfectionné la doctrine de la nouvelle Académie, c'est par les emprunts qu'il a faits à celle du Portique (1); il y a trouvé un remède à ce relâchement de l'esprit qui était le vice inhérent aux principes des Académiciens; c'est le génie du Portique qui l'inspire, lorsqu'il déploie encore, dans la chaire de la sagesse, cette éloquence dont la tribune n'était plus digne.

Hyp. II, 220. — Cicéron, *Acad. qq.* IV, 45. — Eusebe, *præp. Evang.* XIV.

(1) Ce fut à l'Ecole des nouveaux Académiciens que

Quoiqu'odieuse à la tyrannie des empereurs (1), à la corruption des courtisans, la doctrine stoïcienne appelle dans ses rangs

Derniers perfectionnemens ajoutés par les Stoïciens à la philosophie.

Cicéron se forma à l'art oratoire (*de Orat.* c. 3.) Ce fut à celle des Stoïciens qu'il étudia la philosophie morale, (*de Officiis*, I, 2.)

(1) Il y a deux circonstances bien remarquables dans les persécutions que la philosophie éprouva sous les empereurs romains. La première, c'est que la philosophie fut surtout persécutée par ceux qui, comme Tibère, Néron et Domitien, donnèrent un plus affreux développement à l'art de la tyrannie ; la seconde, que leurs proscriptions se dirigèrent de préférence contre le Portique qui renfermait à la fois la tradition des plus augustes vérités, et l'exemple des plus mâles vertus.

Sous la république, des personnages austères s'étaient prévenus contre la philosophie grecque par le sentiment de ses abus : l'Académie récente avait surtout excité ces préventions. Auguste, en favorisant l'introduction de la philosophie grecque, s'était montré particulièrement le protecteur de cette secte et de celle d'Épicure, c'est-à-dire, de ces doctrines brillantes, mais faciles, dont les effets s'accordaient assez bien avec les intérêts de l'autorité absolue. Ses successeurs s'acharnèrent contre le Stoïcisme, qui leur était plus dangereux; « ils allèrent, dit Tacite, jusqu'à faire brûler les ouvrages les plus im-
» portans, espérant que le même feu qui réduirait en
» cendres les productions de tant d'excellens esprits,

les plus honorables citoyens de Rome. Traseas Pœtus, l'illustra par son martyre; Perse, par ses vers (1), les deux Plines, par leurs immortels travaux; la doctrine qui rappelait sans cesse l'homme à l'admiration de la nature, devait encourager son étude. Athenodore de Tarse, Cornutus, Musonius et Chœremon, en développèrent de nouveau les principes (2); Lucien, si sévère contre tous les systêmes, si libre de tous les préjugés, ne put lui refuser le tribut d'une vénération sincère (3), Helvédius Priscus et Junius Rusticus se dévouèrent à ses leçons, en furent les victimes et lui durent leur héroïque intrépidité (4); Dion de Prusée, Euphrates, concoururent avec ces derniers à lui conserver aussi la palme de l'éloquence;

» anéantirait en même tems et la liberté du Sénat, et » les souvenirs du peuple romain, et le sentiment intime de l'humanité toute entière. » (Tacite, *in vitâ Agric.* Annales, XIV, 57, XVI, 22.)

(1) Voyez sa cinquième Satyre, et sa vie dans l'édition de Casaubon.

(2) Tacite, *hist.* III, 81. — Annales, XIV, 60.

(3) *Ibid.* XV, 70.

(4) Tacite, *hist.* IV, 5. — Suétone, *in Vespas.* c. 15. — *In Domit.* c. 10. — Pline, *epist.* IX, p. 15.

elle

elle donna à Tacite le droit et le courage d'appeler à son tribunal redoutable, et son siècle et les maîtres de l'univers; de faire entendre, dans des tems pervers, la voix inconnue de la vérité (1). On sait quels services cette Ecole a rendus à la grammaire, avec quelle ardeur elle se livrait à son étude; elle seule veilla encore à la conservation, au perfectionnement de la langue; il ne tint pas à ses efforts que la littérature romaine ne fût préservée de la décadence dont la menaçait l'abus et l'affectation du bel esprit; elle recommandait la simplicité des expressions comme la vérité du caractère. Sénèque soutint trop peu, il est vrai cette glorieuse entreprise, céda trop souvent au mauvais goût de son siècle; mais quoique nous retrouvions quelquefois avec peine dans son stîle, comme dans sa vie, les habitudes du courtisan, n'oublions point les services importans qu'il rendit à la philosophie, lorsque l'époque de son déclin et de son discrédit était venue. Quoiqu'il ait trop généralisé ses opinions sur l'influence de l'air, combien d'observations heureuses n'a-t-il pas faites sur

(1) Hist. III, 81.

la part que sa condensation ou sa raréfication prennent aux phénomènes principaux de la nature ! Quoique son idée de l'âme du monde ne soit au fond qu'une hypothèse, combien de connaissances physiques sur la végétation, la nutrition et la reproduction des corps, ne déploya-t-il pas en cherchant à lui donner des preuves ! Il connut ce grand principe hydraustatique qu'un corps qui flotte, pèse autant qu'il déplace d'eau. Il expliqua, par l'influence de la lune, les phénomènes des marées (1) ; il étudia même les procédés de l'industrie (2). A cette énergie de conception qui fait le caractère propre de l'Ecole Stoïcienne, il unissait l'art délicat de l'analyse, et l'appliqua avec succès à l'étude des passions. Quel plus bel éloge peut-on faire de la philosophie du Portique, que de lui reconnaître le mérite d'avoir été, dans ces tems de corruption ou d'exagération mystique, celle qui observa avec plus de soin, qui connut mieux à la fois l'homme et la nature ? Le Portique fut redevable aux disciples qu'il obtint à Rome

(1) Sénèque, *de providentiâ*, c. 5.

(2) *Nat. quest.* liv. III, c. 5

de plusieurs perfectionnemens d'une grande importance ; ils se dégagèrent de toute espèce de pédanterie et de tout esprit de parti, de tout mouvement d'intolérance à l'égard des autres sectes; ils se permirent un choix libre et éclairé entre leurs doctrines; ils se dégagèrent de diverses hypothèses, ou arbitraires ou oiseuses ; ils se renfermèrent dans une paisible et modeste réserve ; ils associèrent plus fortement enfin les sentimens les plus élevés de la morale, avec les idées les plus pures de la religion. La philosophie morale leur fut redevable, non-seulement de sa conservation, mais encore des plus précieux perfectionnemens qu'elle ait reçus dans l'antiquité. Epictète mieux secondé, eût été pour Rome ce que Socrate fut pour la Grèce; il reconnut l'abus que ses prédécesseurs avaient fait trop souvent de la dialectique ; il ne la considéra plus comme un terme, mais seulement comme un moyen de la philosophie, comme une sorte d'exercice et de régime pour les facultés de l'esprit, suivant la sage pensée de Sénèque (1).

(1) Voyez l'introduction de Buddée à la Philosophie morale de Marc-Aurèle, la savante disserta-

Les idées de Marc-Auréle sont, comme sa vie, pleines d'une sublime bienfaisance. Philosophe et empereur, il fut sous ce double titre l'ami éclairé des hommes ; il négligea les sciences physiques; mais quelles lumières ne répandit-il pas sur la première des sciences, sur celle qui paraissait la plus négligée dans cet âge, la plus difficile dans cette position brillante où les circonstances l'avaient placé, celle qui se fonde sur la méditation et qui a pour objet la connaissance de soi-même ?

La philosophie stoïcienne imposait un frein à l'imagination, pendant qu'elle élevait un rempart contre le doute; elle détournait l'esprit des spéculations frivoles en même-tems qu'elle lui commandait une réflexion salutaire ; elle maintenait ainsi ce sage régime de l'entendement qui consiste, comme nous l'avons dit, dans un juste équilibre des facultés, et qui se lie à un emploi bien entendu des méthodes ; mais cet équilibre d'ailleurs achevait de se rompre dans toutes les autres Ecoles. Toute doctrine

---

tion de D. Kæller, et celle de Meiners dans les commentaires de la Société de Gættingue.

qui accorde trop à l'un ou à l'autre des penchans contraires de l'esprit humain, renferme par cela seul, en elle-même, un principe de corruption qui se développe avec le tems, et tel est en effet le spectacle que nous offrent, pendant cinq ou six siècles, les autres Ecoles sorties de l'illustre berceau de la Grèce. D'un côté, nous voyons toutes les idées se décomposer, se dissoudre, parmi les disciples d'Epicure, de Diogène, de Pyrrhon et de Carnéade; la philosophie n'est presque plus chez eux, que l'apologie d'une sensualité grossière, l'occasion d'un découragement absolu, ou le frivole exercice du bel esprit; nul enthousiasme, nulle énergie, nul sentiment conservateur, nul esprit d'invention, nulle pensée grande et libérale ne se développent dans ces sectes diverses : à compter du siècle d'Auguste, deux écrivains seulement, Ænesidemus Crétois et Sextus surnommé l'*Empirique*, parce qu'il pratiqua la médecine à l'exemple de Menodote son maître, soutinrent encore avec éclat les maximes du Scepticisme; mais en exagérant encore les idées de leurs prédécesseurs. D'une autre part, les anciennes Ecoles Aristotétiques, Platoniciennes, Pythagoriciennes

Causes de la stérilité des autres sectes et de leur décadence.

allaient se perdre dans une exaltation contemplative et sans fruit. C'est ainsi que, perdant le contre-poids qui lui était nécessaire, chaque doctrine tombait dans l'un ou l'autre extrême. L'art d'observer se perdait dans l'Ecole d'Alexandrie; l'art de combiner, chez les Epicuriens récens. Les premiers négligeaient les saines méthodes pour se livrer plus librement à leurs rêveries; les seconds, pour demeurer ensevelis dans leur voluptueuse oisiveté. Les premiers s'égaraient dans les nuages d'un monde idéal, les seconds se renfermaient dans les seules impressions des sens. Au moment où le Portique fut abandonné, il était facile de prévoir la chûte de toute philosophie; une partie des sectes philosophiques devait s'éteindre par l'apathie, l'autre devait se convertir en essaims de Thaumaturges superstitieux. Tel était l'effet inévitable de ces doctrines livrées à elles-mêmes. Le Christianisme retarda cette catastrophe en restaurant les mœurs d'un grand nombre d'hommes, en rappelant quelquefois la philosophie à son véritable but, en ouvrant une nouvelle carrière à l'éloquence; plusieurs de ses docteurs conservèrent encore le dépôt des lumières; mais un grand nombre commi-

rent l'erreur d'inspirer un injuste mépris pour les sciences, de discréditer l'étude des philosophes de l'antiquité, d'autoriser excessivement les doctrines contemplatives. L'observation et l'expérience, condition nécessaire et première de toute saine philosophie, étaient écartées. La philosophie expirante fut donc privée du seul aliment qui eût pu la restaurer ; elle n'avait plus qu'une vie d'emprunt, une vie factice, faible souffle, que les convulsions politiques de l'empire n'eurent pas de peine à éteindre.

La philosophie périt donc moins encore par l'effet des circonstances que par l'oubli des mêmes principes dont la découverte successive avait déterminé tous ses progrès (1).

(1) Voyez la précieuse histoire du *Nouveau Platonicisme* de Meiners, et celle des progrès et de la décadence des sciences chez les Grecs et les Romains, par le même auteur.

CHAPITRE VI.

De la philosophie dans les tems modernes.

Sa comparaison avec la philosophie de l'antiquité. Différences.

En établissant une comparaison générale entre l'histoire ancienne et l'histoire moderne de la philosophie, une première différence vient nous frapper; c'est que les premiers efforts ont, dans ces deux périodes, suivi une direction toute contraire. Dans l'antiquité, la philosophie a commencé par l'imagination pour s'abandonner ensuite au raisonnement spéculatif; pendant que dans les tems modernes, elle a commencé, au contraire, par le raisonnement spéculatif, pour obéir ensuite aux combinaisons imaginatives. Thalès et Pythagore paraissent d'abord chez les anciens avec leurs systêmes; les Eléatiques leurs succèdent avec une subtile dialectique. Les Scholastiques se montrent d'abord chez les modernes, armés de l'appareil syllogistique; Jerôme Cardan et Telesio les remplacent avec leurs hypothèses.

Mais au milieu de ce contraste qui va donner une nouvelle force à nos maximes, nous retrouvons une analogie importante ; c'est que dans les deux périodes, la philosophie demeure incertaine, imparfaite, tant que les hypothèses ou le raisonnement seuls président à ses travaux ; c'est que la philosophie ne prend une attitude digne d'elle qu'au moment où l'expérience vient lui servir de guide ; c'est que les méthodes de l'expérience sont sa découverte la plus tardive ; c'est que l'expérience elle-même redevient stérile ; dès que, isolée de la spéculation et des hypothèses, elle retombe dans l'Empirisme ; c'est enfin que la critique des méthodes absolument spéculatives ou dogmatiques, engendre un Scepticisme réformateur, comme la critique des méthodes expérimentales engendre le Scepticisme absolu et désespéré. Analogies.

Dans les siècles modernes, comme dans l'antiquité, les progrès philosophiques deviennent plus rapides à proportion que les principes des connaissances humaines sont mieux fixés, que la subordination des méthodes est mieux marquée, que l'harmonie des facultés intellectuelles est mieux entretenue.

C'est en dérogeant à l'une ou à l'autre de ces trois règles que la philosophie s'arrête et décroît.

Comparaison des treize derniers siècles entr'eux.

Cette vérité devient sensible par les plus simples réflexions sur l'histoire des treize derniers siècles; elle nous aide à son tour, à nous mieux définir l'état actuel et les besoins de la plilosophie; elle peut nous préparer à pressentir les destinées futures de la science.

Septième et huitième siècle.

On sait que le septième et le huitième siècles furent l'époque de la plus profonde décadence. La grammaire, la réthorique, l'arithmétique, la musique, et ce qu'on appelait l'astronomie, continuaient d'avoir quelques disciples; mais toute étude philosophique était abandonnée, et les arts libéraux privés de cet appui, étaient réduits à une pratique toujours plus aveugle.

Neuvième siècle.

Le neuvième siècle commence sous de plus heureux auspices, et ressent l'influence d'Alcuin, de Charlemagne et d'Alfred. Rhæbanus Maurus, Scot Origène, Eghinbard, Hincmar, quelques autres se contentent ou d'une stérile érudition, ou d'une théorie toute mystique; encore leur exemple même est si peu suivi, que *les évêques*, dit Baluze, *étaient contraints de s'assurer si les prêtres savaient*

lire, quoique les Ecoles ne fussent instituées que pour le clergé.

Dixième siècle.

Le dixième siècle est celui que Baronius a appelé le *siècle de fer*, à cause de sa stérilité (1). En vain Antoine Arnaud réclame contre cette sentence (2). Alfred de Malmesbury, en Angleterre; Abbon, Remy en France; Notker, Ratbod, en Allemagne, les principaux écrivains de cet âge, ne réhabiliteront point sa mémoire. Gerbert seul, monté sur le siège pontifical dont il a combattu les prétentions, paraît digne d'un tems meilleur. On commence à disputer; mais la dialectique, dit un auteur contemporain, s'égare dans de vaines questions de mots (3).

Onzième siècle.

Au onzième siècle, l'étude de la philosophie, quoique moins favorisée par les Princes, est ranimée par des esprits plus distingués. Beringard excelle dans la dispute, Fulbert ouvre son Ecole, l'Arétin paraît, Bruno de Cologne, Lanfranc, Anselme de Cantorbery, Willeram, Hermann Contractus, Hildebert donnent une dignité nouvelle à l'enseigne-

---

(1) Ad an. 900. Par. 8.

(2) De la perpétuité de la foi, IIIe. part.

(3) Joonnes parvus, de Mytholog. Lib. II, cap. 7.

ment, mais sans rendre encore à la science l'indépendance nécessaire pour lui faire prendre un premier essor.

Douzième siècle.

Roscelin, au passage du onzième au douzième siècle, opère cette première, mais si tardive révolution : à sa voix, l'attention se fixe enfin sur le principe des connaissances; dès ce moment la philosophie, animée d'un nouvel esprit, commence à traiter des problêmes plus sérieux; les progrès vont devenir sensibles. La Jurisprudence renaît dans l'Ecole de Bologne; la Dialectique prend un développement rapide dans l'Université de Paris; Abailard communique un mouvement inattendu aux idées; Pierre Lombard, son disciple, publie *le maître des sentences*. Les débris d'Aristote, les écrits des Arabes s'introduisent dans les Ecoles, élèvent d'abord les esprits pour les asservir trop tôt; Amalric, David de Dinanto osent tenter quelques innovations.

Treizième siècle.

La philosophie d'Aristote, l'étude du droit Romain obtiennent, au treizième siècle, une considération toujours croissante. L'émulation devient universelle, les idées prennent plus de suite; de grandes entreprises même sont formées; la direction seule est malheu-

reuse. Ici, à la suite de Gilbert de la Porée et de Jean de Sarisbéry, paraissent Alexandre de Hales, Alain d'Insel, Vincent de Beauvais, Albert-le-Grand, Saint Thomas, Saint Bonaventure. Tous s'épuisent en vastes commentaires sur la doctrine Péripatéticienne, mais ignorent son véritable esprit. Roger Bacon donne de meilleures espérances.

Le quatorzième siècle est témoin des longues discussions entre les Thomistes et les Scotistes, entre Duns Scot et Guillaume Occam. Les langues orientales sont enseignées. Le triomphe d'Aristote est complet. Pierre de Tarentaise, Guillaume Durand, Jean de Paris, François de Mayronis, Arnaud de Villeneuve, Conrad d'Halberstad, Jean Buridan, Marsile d'Inghen, Pierre d'Ailly, portent la Scholastique au plus haut point des subtilités, ont quelquefois le pressentiment de vérités plus utiles. Raymond Lulle a imaginé des combinaisons futiles dans leur usage, étonnantes dans leur travail. Le Dante Pétrarque et Bocace ont éveillé l'Italie. Quatorzième siècle.

Bientôt elle reçoit de Manuel Chrysoloras le dépôt des antiques traditions de la Grèce. Rome, Florence, Venise et Naples, ouvrent leur sein aux illustres fugitifs qui le suivent. Quinzième siècle.

Politien, Ficin, Hermolaus Barbarus, Aldus Manutius, Laurent Valla, Regio Montanus, Pic de la Mirandole, commentent par une savante critique, les textes précieux mais trop informes d'Aristote et de Platon. Le quinzième siècle s'illustre ainsi par les efforts de l'érudition. L'étude de la langue grecque s'étend et se perfectionne; Nicolas de Cusa ose opposer un doute salutaire aux affirmations des Ecoles; Rodolphe Agricola et Reuchlin tentent d'arriver à quelques doctrines originales.

Seizième siècle. Avec le seizième siècle commence la réforme de la philosophie. Erasme, Faber, Nizolius, Melanchton, Sadoleti, La Ramée livrent une attaque courageuse à l'enseignement de l'Ecole. Les Scholastiques essaient de maintenir leur crédit en réparant quelques-unes de leurs fautes; Dominique Sot, François de sainte Victoire, Lalemandet, Lokowitz, Suarez surtout, sont leurs derniers appuis; Polo et Fabri cherchent à ménager une réconciliation entr'eux et leurs adversaires. La légitime Ecole d'Aristote est r'ouverte par les soins de Pomponat, Sepulveda, Scaliger, Majoragius, des deux Piccolimini. Le Stoïcisme reparaît dans Juste-Lipse, Sicoppius, Heinsius

et Gataker, les Ioniens dans Bérigard et Telesio. Bientôt on tente de créer de nouveaux systêmes; André Cesalpin et Cremonini ont mêlé leurs propres idées aux doctrines d'Aristote; Jérôme Cardan, Jordan Bruno, Campanella, Vanini, imaginent des hypothèses, rarement heureuses, étranges quelque fois, mais toujours hardies pour leur siècle. D'autres ressuscitent les rêveries cabalistiques. Agrippa, Paracelse, Patricius propagent les mystères des Théosophes; la contagion s'étend aux savans les plus distingués. Cependant Sanchez, Himagre, Montaigne, Charron, Lamotte Levayer opposent aux diverses sectes, un Scepticisme enhardi par leurs exagérations contraires.

Dix-septième siècle.

Le dix-septième siècle s'ouvre, Bacon paraît, une dernière et grande révolution s'opère; toutes les sciences prennent un essor rapide; la philosophie leur sert de guide; l'art des méthodes est porté au plus haut point de perfection qu'il ait obtenu dans tous les siècles.

Ici, arrêtons-nous un moment, cherchons la cause des retards, des progrès, des erreurs et des découvertes.

Les modernes ont commencé par la dialectique.

Après que les idées accumulées par la succession brillante des génies de l'antiquité eus-

sent été, pendant plusieurs siècles, perdues pour l'esprit humain, la première chose qui fut retrouvée par les modernes, fut l'art du raisonnement, ou du moins l'esquisse imparfaite des lois qu'Aristote lui avait données. Quoique cette théorie, en passant par les mains des Arabes, ne reparut que tronquée et dénaturée, elle eut cependant une assez grande influence pour déterminer une première révolution, une première série de progrès capables d'étonner l'observateur. On étudie le système des facultés intellectuelles et morales de l'homme ; on analyse avec assez de finesse quelques notions, on les classe avec assez d'exactitude.

On serait bien injuste si l'on refusait aux Scholastiques le mérite d'avoir produit quelques hommes d'un talent distingué ; la plupart étaient animés d'une active émulation et d'une persévérance infatigable. Quel fut donc l'obstacle qui les arrêta ? ils eurent le malheur de posséder les formes de la science, sans en avoir, si l'on peut dire ainsi, la substance et la matière. L'ordre et la subordination des connaissances étaient renversés pour eux. Armés de distinctions, de nomenclatures, d'argumens de toute espèce, ils manquaient

quaient de faits positifs, de vérités acquises par l'observation; ils possédaient quelques instrumens, mais ils travaillaient dans le vuide; ils ressemblaient donc à ces nations qui, riches de monnaies fictives, sont stériles en produits réels; ils ne pouvaient même, à force de travaux, donner aux résultats une valeur qui n'était point dans les élémens; ils ne pouvaient que multiplier les combinaisons abstraites, les disputes de mots, disserter éternellement sans s'instruire; ils parvenaient seulement à se faire, à eux-mêmes, une sorte d'illusion sur l'importance des efforts qui leur coûtaient tant de sueurs, et cette illusion prolongeait leur égarement.

Premières découvertes sur la génération des connaissances.

C'est du parti des Nominaux que sortirent les hommes les plus indépendans et les plus sensés que l'Ecole ait produits, ceux qui les premiers ouvrirent la voie aux réformes. Or, les Nominaux avaient distingué avec assez de sagacité le vrai principe du systême de nos connaissances; ils avaient compris que les notions générales sont une production de l'esprit qu'il doit à la comparaison des idées particulières, et quoique, enchaînés par leurs habitudes, ils n'eussent point

suivi, à beaucoup près, toutes les conséquences de cette découverte, ils lui furent cependant redevables de toutes les améliorations qu'ils cherchèrent à introduire.

Hypothèses reproduites.

Mais avant d'atteindre au mérite de l'invention, on était condamné pour longtems à retrouver seulement la trace des anciennes idées. On retrouva au quinzième siècle les hypothèses des Ecoles grecques, et ce fut là un second pas, utile sous quelques rapports, insuffisant sous bien d'autres. Nous ne devrions pas nous étonner autant que nous avons coutume de le faire, de cette espèce de superstition que l'on conçut d'abord pour les productions de l'antiquité. La philosophie privée d'alimens, épuisée par ses propres subtilités, dut s'emparer avidement de ces richesses étrangères : on avait assez de lumières pour admirer les écrits des anciens, on n'en avait pas assez pour les juger. Il y avait une trop grande disproportion entre les idées existantes et celles que cette lecture faisait naître, pour soupçonner tout ce qui pouvait se trouver encore à découvrir au delà de leur enceinte. L'érudition elle-même était alors le conseil de la sagesse. Mais la subordination des connaissances se trouva encore

une fois renversée ; car on considéra comme autant de résultats déterminés, des systêmes qui ne devaient être qu'une suite d'expériences propres à diriger l'esprit humain dans sa marche nouvelle.

Hypothèses nouvelles.

Lorsqu'enfin le génie de l'invention se réveilla, il dut se diriger par l'exemple des systêmes qu'il avait sous ses yeux; il dut porter en philosophie les méthodes qui lui avaient fait obtenir des succès si rapides dans les beaux-arts. Il enfanta donc des conceptions brillantes, mais arbitraires. Il se crut appelé à jouir d'une puissance créatrice; il céda à l'attrait du merveilleux. Les hypothèses qu'il imagina, malgré leur hardiesse, demeurèrent très-inférieures à celles des Grecs, parce qu'elles étaient l'effet d'une production trop spontanée, parce qu'elles n'avaient point été précédées par une provision d'expériences; elles dégénérèrent aussi, bien plus promptement, en spéculations mystiques, en croyances superstitieuses, parce qu'elles étaient moins retenues par le contre-poids des idées positives.

Renaissance de l'esprit de doute.

Cependant les termes de comparaison étaient trop multipliés pour que l'esprit de critique ne vînt pas à s'éveiller. Les systê-

mes nouveaux conduisaient aux exagérations les plus contraires; l'athéisme de Jules-César Vanini formait un contraste frappant avec la magie de Paracelse; on opposait ces systêmes entr'eux; on les opposait aux systêmes anciens. La hardiesse avec laquelle on avait censuré les traditions de l'Ecole, cette espèce de révolte contre l'autorité même d'Aristote, avaient encouragé à la sévérité des analyses. Le doute s'empara de quelques esprits calmes et pénétrans. L'empressement qu'on avait eu à affirmer, donna occasion à demander de quel droit on affirmait. Cette question, si terrible dans tous les tems, fut en quelque sorte décisive à une telle époque, et annonça à la philosophie de nouvelles destinées.

a subordination des connaissances reconnue et démontrée.

Elle invoquait un génie supérieur qui pût tirer à-la-fois avantage et des erreurs passées, et des incertitudes qu'elles avaient fait naître; corriger les unes, satisfaire aux autres. Ce génie se trouva; Bacon survint; il montra qu'on avait ignoré la véritable subordination des connaissances, et dès ce moment tout changea de face.

L'expérience replacée à la base même du systême de nos connaissances; les notions

spéculatives rapelées à une fonction subordonnée, celle de généraliser et de transformer les données expérimentales; les hypothèses admises enfin, mais avec réserve, avec défiance, comme une sorte de supplément, comme une manière de préparer et d'attendre des expériences nouvelles, tel fut l'ordre établi par Bacon.

Pendant que les principes des méthodes rentraient ainsi dans une sage dépendance, les facultés de l'esprit humain se remettaient aussi dans un heureux équilibre.

L'équilibre des facultés intellectuelles rétabli.

Chez les Scholastiques, la faculté de raisonnement avait présidé seule aux travaux philosophiques; elle n'avait pu combiner que de stériles idées, ou plutôt que de vaines paroles. La mémoire ensuite avait usurpé la même autorité exclusive; son érudition mal entendue, s'était nourrie non de faits, mais de systêmes et de traditions; elle avait consulté les livres et non la nature. L'imagination, longtems comprimée, prit enfin son essor; plus elle avait été contrainte, plus sa domination devint despotique dans la période qui précéda Baçon. Ces trois facultés avaient donc tenu le sceptre tour-à-tour, dans l'empire de la science.

Bacon comprit le secret de leur harmonie et les réconcilia entr'elles; il distingua, marqua leurs attributions diverses, leurs territoires respectifs; la mémoire dut recueillir les témoignages des sens et les témoignages des hommes; la raison dut analyser, comparer, généraliser leurs résultats; l'imagination dut les combiner sous des formes nouvelles.

La théorie de Bacon avait été éminemment calculée pour les applications pratiques; elle suffisait à leurs besoins; et en effet, les rapides découvertes des deux siècles suivans, dans l'ordre des sciences physiques, n'ont été en quelque manière, que des applications constantes de ces maximes.

Desiderata laissés par Bacon.

Mais la théorie de Bacon n'était point complète dans ses propres élémens, elle ne pouvait suffire aux besoins de la philosophie, et bientôt elle fit naître elle-même des problêmes inattendus.

En effet, ce n'était point assez d'avoir dit que l'expérience doit servir de base aux connaissances humaines. Il fallait montrer d'abord quelle peut être la certitude et la réalité des connaissances expérimentales; car l'expérience n'étant, après tout, que la

suite de nos propres impressions, il reste à demander de quel droit nous pouvons nous confier à ces impressions, et conclure de ces modifications intérieures de notre être, à l'existence et aux propriétés des êtres placés hors de nous; Bacon lui-même avait quelque part élevé cette grande question, et n'avait point tenté de la résoudre.

De plus, même en admettant la réalité et la certitude de chaque fait particulier qui sert d'élément à l'expérience, il restait à demander en vertu de quel lien des faits isolés peuvent être unis, en vertu de quel principe des faits momentanés peuvent être convertis en lois constantes, en vertu de quelles déductions des faits présens à nos sens peuvent nous conduire à des vérités qui ne sont ni présentes, ni sensibles.

D'ailleurs Bacon, en assignant leur territoire particulier aux trois principales facultés de l'esprit humain, les avait cependant trop isolées les unes des autres. Il n'avait pas assez remarqué que chacune d'elles, même en remplissant la fonction principale dans le cadre qui lui est assigné, a cependant besoin d'être secondée par le secours de toutes les autres. La seconde classe, par exemple,

de sa nomenclature placée par lui sous le domaine de la raison, semblait prendre, dans cette situation, une forme trop spéculative; l'imagination renfermée par lui dans la sphère des beaux-arts, refusa de se réduire à une influence trop étroite pour son ambition, de se voir exclue de l'enceinte de la philosophie où elle avait régné trop longtems, et bientôt elle se vengea sur la philosophie elle-même, de cette disgrace momentanée.

Tentatives diverses pour y satisfaire.

Descartes partit d'un point tout opposé, et suivit une direction absolument contraire. Bacon s'attachant aux résultats pratiques, avait cherché les moyens de leur donner plus d'utilité et d'étendue. Descartes héritant de toutes les objections du doute, et se plaçant à l'origine même de la vérité, voulut établir, avant tout, les premiers principes de la science; il se proposa donc hardiment, dans toutes leurs difficultés, les questions que Bacon avait négligées; il en composa sa *philosophie première.* Il se demanda comment l'homme qui doute encore de tout, peut-il en venir à croire, à admettre la vérité et la réalité de quelque chose?

Ainsi un intervalle immense se trouvait subitement creusé entre la raison humaine,

et ces connaissances dont Bacon avait supposé la réalité et la certitude, puisqu'il les avait fait servir de conditions à toutes les autres.

Il fallait donc que la philosophie recommençât une nouvelle négociation, un nouveau traité, avec ce doute qui reparaissait à l'origine même de la science, armé de nouvelles interrogations.

Descartes essaya de le satisfaire à sa manière ; il tenta des combinaisons aussi hardies que l'avaient été ses analyses. Placé au milieu d'un vuide immense, avec son doute seul, il sut rendre fécond ce doute lui-même : il remonta du doute à la pensée, et de la pensée à l'existence. Dès-lors il dut tout attendre de l'énergie de la pensée, il dut démontrer l'Etre-suprême par l'idée que nous en avons, établir les vérités particulières sur les notions générales, et consacrer ces notions à leur tour par le système des idées innées. On recourt aux principes abstraits.

Spinosa poussa ses conséquences de la méthode synthétique de Descartes, jusqu'à un terme que Descartes lui-même n'avait pas prévu. [illegible]a qu'on ne peut partir, par une [illegible] *à priori*, d'un principe

identique, sans être reconduit par une logique rigoureuse à l'absolue identité, à l'identité éternelle et universelle des Éléatiques de l'antiquité.

Locke aperçut combien cette marche était vicieuse, et fut dirigé par la critique qu'il fit de Descartes, comme Descartes l'avait été par une critique sévère des systêmes antérieurs. Il fit voir que les vérités générales sont subordonnées aux vérités particulières, que les notions abstraites sont le produit du travail que l'esprit exécute sur les impressions sensibles. Il distingua avec sagacité deux ordres de vérité, les unes fondées sur l'*identité*, qui ne servent qu'à transformer les connaissances acquises, les autres de *coexistence*, indépendantes des premières, également vraies par elles-mêmes, qui seules peuvent avoir des objets réels. Ainsi l'édifice de Descartes était renversé par son fondement; mais lorsque Locke, à son tour, se demanda quelle est donc la réalité de nos idées d'existence, et comment elles peuvent, de la sphère de nos pensées, transporter la raison dans un monde extérieur? il se trouva lui-même au bord d'un abîme dont il n'osa point sonder toute la profondeur.

Hobbes crut que cet abîme ne pouvait point être franchi par les forces humaines. Il resta prudemment sur la rive; il renouvela et développa l'opinion des Nominaux, en faisant reposer toutes nos conceptions sur les associations du langage. Il restreignit la théorie de Locke en réduisant à la sensation seule l'origine de nos idées que Locke avait rapportée à la sensation et à la réflexion tout ensemble. Mais comment sommes-nous autorisés à regarder les associations du langage comme l'expression de l'enchaînement réel des choses, et nos sensations comme les images d'objets distincts de nous-mêmes? Nous n'y sommes autorisés par aucun motif légitime, répond Hobbes, et toutes nos suppositions, à cet égard, sont gratuites. Ainsi ce philosophe ouvrait de nouveau la voie au Scepticisme par sa doctrine sur le langage, à l'Idéalisme par sa doctrine sur les sensations.

Renaissance de l'Idéalisme et du Scepticisme.

Léibnitz aperçut ce double danger; mais il crut que l'Idéalisme serait peu fatal à la philosophie, s'il se bornait à faire disparaître de la nature une matière brute et insensible, s'il laissait subsister le monde des intelligences. Ce fut donc contre le Scepti-

Double *critérium* de Léibnitz.

cisme qu'il dirigea tous ses efforts ; Locke, à ses yeux, lui était devenu trop favorable. Des vérités éternelles, nécessaires, vraies et fécondes par elles-mêmes, lui parurent seules capables de conserver à la science son indépendance, sa certitude et sa dignité; il se rapprochait ainsi des définitions de Platon et de Descartes; mais il se distingua d'eux en plaçant ces vérités sous la garde de deux principes qui devaient leur servir de critérium, celui de la contradiction et celui de la raison suffisante. Ce fut par une méthode *à priori* qu'il essaya de démontrer l'existence des objets externes; ce fut par l'hypothèse *de la force représentative*, qu'il voulut établir la corrélation de ces objets avec nos idées.

Progrès de l'Idéalisme et du Scepticisme.

Berkeley et Hume tirèrent parti de ces avantages, et suivirent les conséquences rigoureuses auxquelles une telle manière de voir devait conduire. Berkeley, analysant le caractère de la sensation, ne trouve en elle qu'une modification intérieure de notre esprit, et n'y découvre aucune circonstance qui puisse la faire considérer comme la représentation d'objets externes. Hume analyse le rapport de connexion que nous éta-

blissons entre les causes et leurs effets ; il n'y trouve que le souvenir d'une rencontre accidentelle entre deux faits, et aucun motif qui autorise pour l'avenir à conclure de l'un à l'autre.

Les puissantes objections de deux écrivains aussi distingués, l'espèce d'alarme qu'ils avaient donnée au monde philosophique, a fait naître en Angleterre la doctrine de Reid, en Allemagne celle de Kant. Reid a pris la voie la plus simple : il a accordé à Berkeley et à Hume, qu'on ne peut prouver par le raisonnement, ni la correspondance des objets extérieurs avec nos idées, ni la liaison des effets aux causes ; mais développant la maxime de Pascal, et la doctrine de Tschirnhausen, il a invoqué ici une autorité suprême qui trancherait toutes les difficultés : celle du sens commun, celle d'un instinct raisonnable ; « nos sensations, a-t-il dit, ne sont point l'image des objets externes, mais leur sentiment immédiat ; la liaison que nous établissons entre les faits et les causes, n'est en nous que le sentiment d'une vérité nécessaire. » Kant a trouvé cette solution trop facile et trop insuffisante ; il a voulu rétablir, par les déductions de la rai- Nouveaux efforts qu'on leur oppose.

son, les vérités que Reid a fondées sur le seul instinct : c'est à la solution des problèmes élevés par Hume et par Berkeley, qu'il a appliqué sa vaste théorie ; et cette circonstance seule en fait mieux sentir l'esprit que tous les développemens par lesquels on essayerait de l'expliquer. « C'est dans l'analyse de notre faculté de connaître, a-t-il dit, que l'on doit découvrir les principes qui consacrent la réalité et la certitude de nos connaissances. » Il a donc distingué dans nos connaissances la *matière* et la *forme*, une matière qu'elles empruntent, une forme qui leur est propre. Cette forme est soumise à certaines conditions, à certaines lois sans lesquelles nos connaissances ne peuvent se produire ; il a essayé de présenter la nomenclature de ces lois ; ces lois sont *nécessaires* dans le sens qu'elles sont indispensablement liées à notre manière de concevoir ; elles sont le fondement de toute métaphysique ; c'est parce que l'esprit, méconnaissant leur nature, a voulu les transporter dans le monde extérieur et sensible, qu'on a élevé tant de problèmes insolubles sur lesquels la philosophie s'est épuisée.

Derniers systêmes et derniers doutes.

Enfin quelques disciples de Kant pous-

à ses vérités d'instinct des signes et une extension trop arbitraires; Kant, de son côté, a eu celui de vouloir replacer encore une fois le raisonnement en avant de nos impressions primitives; en voulant asseoir la connaissance elle-même sur une doctrine *à priori*, il a donné le droitde raisonner sur les prémisses même qu'il avait cru pouvoir admettre, et ce droit, ses successeurs en ont usé avec la plus entière latitude.

Causes générales des progrès de la philosophie.

Tous les progrès obtenus en philosophie depuis Bacon, ont été dus à l'analyse qu'on a portée dans le principe des connaissances humaines.

Cette analyse a été l'effet des observations qu'on a recueillies sur les facultés de l'entendement.

Plus les doctrines récentes se sont sensiblement éloignées de la route tracée par la méthode de l'expérience, plus elles ont dégénéré rapidement vers le Scepticisme ou le Dogmatisme.

Les systêmes modernes ont, comme les anciens, pris diverses formes selon qu'ils ont éprouvé l'inflence prédominante de quelque faculté ou de quelque penchant de l'esprit.

L'imagination

L'imagination, par exemple, a conservé un essor bien plus étendu, dans les doctrines de Cudworth, de Descartes et de Léibnitz; aussi ces doctrines ont-elles engendré un plus grand nombre d'hypothèses.

La faculté de raisonnement a prétendu à une domination presque exclusive dans l'Ecole de Kant et de Berckley. Elle a refusé, dans ces deux Ecoles, de laisser admettre, comme données, certaines impressions primitives qui constituent des vérités de fait; ces deux Ecoles se sont distinguées par une philosophie presqu'entièrement spéculative.

Hobbes, Hume, Helvétius se sont presqu'uniquement retranchés dans la faculté de sentir, une sorte d'empirisme a caractérisé leur philosophie; ils ont contesté aux vérités abstraites le droit de féconder les vérités de fait, et ils n'ont point cru pouvoir étendre la sphère des connaissances réelles au delà des impressions présentes et immédiates.

La doctrine de Gassendi, de Locke, de Reid, de Tschirnhausen, de Condillac et de Bonnet a maintenu un plus constant équilibre entre les trois principales facultés intellectuelles; elle a pris l'expérience pour base, mais elle a admis l'emploi des vérités

identiques pour étendre et généraliser les observations; elle a permis un usage prudent des hypothèses; elle a entretenu une étroite alliance avec les sciences naturelles, morales et mathématiques.

De la philosophie du 18e. siècle.

A l'aide des observations que nous venons de faire, nous pourrions essayer de tracer quelques-uns des caractères de la philosophie du dix-huitième siècle, et nous nous en formerions peut-être une idée plus impartiale et plus juste que celle dont on se prévient d'après l'opinion particulière qu'on a conçue de tel ou tel écrivain, si toutefois il est possible de prononcer avec quelque confiance sur une époque encore si récente.

Comment on peut juger l'esprit d'une philosophie.

Il nous semble en effet qu'il ne peut y avoir que deux manières principales de juger les caractères distinctifs et le véritable esprit d'une philosophie quelconque; la première, d'étudier quelles sont les causes qui l'ont fait naître; soit que ces causes résident ou dans certains besoins de l'esprit, ou dans la présence de certaines opinions; la seconde, de remarquer quels sont les effets généraux et nécessaires qu'elle a produits, soit que ces effets consistent dans certaines conséquences qui résultent naturellement de ses

principes, ou dans l'influence que leur méditation a dû exercer sur les dispositions de l'esprit.

En s'attachant au premier de ces deux rapports, on voit que l'état de la philosophie, dans un siècle, tient toujours essentiellement aux destinées qu'elle a éprouvées dans le siècle précédent; quelquefois, lorsqu'elle a reçu une impulsion puissante vers un certain but, et que cette impulsion n'est point épuisée, elle continue de suivre la même direction, comme le mobile continue de parcourir la ligne droite, tant que son mouvement primitif n'est point altéré. Quelquefois, portée à un extrême dans lequel elle ne peut se maintenir, elle est poussée, par une réaction inévitable, dans une direction toute contraire, comme le corps élastique, rencontré par un obstacle, revient sur la ligne qu'il a décrite.

Ainsi les erreurs d'un siècle accusent toujours, en partie, le siècle précédent; les succès de celui-là sont en partie les fruits de l'autre.

En s'attachant au second rapport, on reconnaît combien il est peu sage de prétendre définir l'esprit d'une philosophie par les

opinions qu'ont pu exprimer, relativement à certaines déductions, quelques individus qui la professent. Car ces opinions peuvent fort bien ne pas être la conséquence directe et nécessaire des principes qu'ils ont admis, mais se trouver en même tems modifiées par le caractère, l'humeur personnelle de leurs auteurs, ou par l'influence du monde au milieu duquel ils ont vécu, des évènemens dont ils ont été entourés, à-peu-près comme un fleuve à son embouchure ne conserve plus les mêmes eaux qu'il avait à sa source, mais les voit mélangées par toutes celles qu'il a reçues dans son cours, des régions qu'il a traversées.

Ainsi l'on doit plutôt juger les individus par leurs principes, que les principes par leurs sectateurs.

L'ami de la vérité éprouve de l'embarras lorsqu'il est contraint d'employer certaines dénominations dont les passions se sont emparées. Telle est celle de la *philosophie moderne*.

Mais y a-t-il une philosophie véritablement moderne par les caractères qu'elle présente, ou par les maximes sur lesquelles elle repose ?

La doctrine de Locke mérite moins que toute autre cette dénomination. Car elle remonte de Locke à Gassendi ; de Gassendi à Bacon. On en retrouve quelques traces dans Campanella et Occam, même au travers des siècles précédens. Elle reparaît dans l'antiquité, d'abord au sein du Portique qui conçut, à-peu-près comme Locke, le système de la génération des connaissances, ensuite dans les écrits d'Aristote, bien entendus, où l'origine des idées et la formation des notions générales est exposée d'une manière presque semblable ; enfin, nous découvrons son germe dans l'enseignement même de Socrate, qu'on peut appeler le premier inventeur de l'analyse.

Y a-t-il une philosophie véritablement moderne ?

Les systêmes de Hobbes et d'Helvétius eux-mêmes ne sont guère plus modernes. N'avons-nous pas retrouvé leurs élémens dans l'Ecole d'Epicure, dans celle d'Aristippe, dans Gorgias et Prodicus ?

L'esprit de doute ne saurait être un des caractères particuliers d'une philosophie moderne ; car nous avons vu l'esprit de doute se produire d'une manière périodique dans tous les siècles ; nous l'avons vu naître à chaque époque par l'effet naturel des réflexions

qu'on a faites sur des affirmations trop précipitées. Il s'empara de l'Ecole presqu'entière de Platon, pendant que celle d'Aristote et celle de Zénon surtout, plus prudentes, mieux appuyées sur l'expérience, lui résistèrent avec une infatigable énergie.

Si les doctrines irréligieuses caractérisent la philosophie moderne.

Enfin, les opinions irréligieuses elles-mêmes ne sont peut-être pas, autant qu'on pourrait croire, le caractère exclusif d'une doctrine moderne, à proprement parler, elles ne constituent même le caractère véritablement essentiel et principal d'aucune vraie philosophie. Car la manière de penser sur les objets religieux est une de ces choses qui appartiennent en grande partie aux dispositions de l'individu, aux circonstances dont il est entouré, aux mœurs et aux institutions d'un siècle. Presque toutes les Ecoles philosophiques, presque tous les siècles, et surtout les siècles corrompus, ont eu des écrivains plus ou moins opposés aux idées religieuses. L'École Carthésienne a produit Spinosa; le quinzième siècle a eu son Jules-César Vanini; le Lycée a compté au nombre de ses disciples Straton de Lampsaque; Epicure, quoique religieux, a eu Lucrèce pour successeur. L'Ecole d'Elée,

toute livrée à la philosophie spéculative, n'a-t-elle pas formé Critias et Diagoras; celle de Mégare, Stilpon; celle de Cyrène, Théodore, Bion et Ephemère? les doutes d'Arcesilas ne se sont-ils pas élevés dans la chaire même de Platon?

Il n'y a que deux sortes de philosophies qu'on puisse considérer comme ayant par elles-mêmes un caractère irréligieux. L'une est l'*absolu Scepticisme*, non point ce Scepticisme de critique qui combat l'erreur sans désespérer de la vérité; mais ce Scepticisme déterminé qui refuse à l'homme jusqu'à la faculté d'obtenir des connaissances véritables; l'autre est l'*absolu Empirisme*, c'est-à-dire, ce systême qui, se renfermant exclusivement dans la sensation actuelle, ne permet point de déduire certaines *vérités médiates*, des impressions présentes. Toute autre philosophie est compatible avec les idées religieuses, dans ses principes les plus rigoureux; et si l'on prétendait examiner quelle est leur *tendance*, on découvrirait peut-être que les doctrines enthousiastes sont celles qui ont, à cet égard, une tendance plus funeste.

Mais les amis des mœurs, les amis des

lumières doivent enfin reconnaître de concert, qu'il n'est rien de plus arbitraire que ces suppositions élevées sur la *tendance* morale d'une doctrine, qu'il n'est rien de plus dangereux, et aux saines idées religieuses et à la vraie philosophie, que cette opposition qu'on prétend établir entr'elles. Elle servit de prétexte aux persécutions dont Anaxagoras et Socrate furent les victimes; elle mit obstacle aux sages réformes que la philosophie eût pu, dès l'antiquité, apporter aux superstitions vulgaires. Léibnitz et Descartes eux-mêmes furent accusés, par leurs contemporains, au nom des intérêts religieux.

Quelle serait la philosophie la plus moderne.

Quel serait donc le système de philosophie qu'on voudrait opposer à ceux qu'on désigne par le nom de *modernes*, et qu'on voudrait faire prévaloir par ce contraste? seraient-ce ceux de Descartes et de Léibnitz? Mais ils excitèrent, dans leurs tems, de semblables préventions; mais la philosophie de Descartes était bien plus réellement moderne que celle de Locke, puisqu'elle se fondait toute entière sur la critique des systêmes existans; l'hypothèse des idées innées avait seulement été indiquée par Cudworth. La philosophie de Léibnitz était, dans ses prin-

cipes, un véritable Eclectisme; ses résultats présentaient une foule d'innovations dont plusieurs furent très-heureuses. Si l'on doit, dans la comparaison des mérites respectifs de chaque philosophie, se régler par l'ordre des dates, il faut, pour les siècles modernes, fixer son choix sur Albert-le-Grand ou Scot Origène, ou si l'on veut remonter à l'antiquité, rendre la prééminence à la doctrine de Thalès et de Pythagore.

Si nous voulons faire porter notre appréciation sur des bases plus équitables, nous devons d'abord distinguer l'état actuel de la philosophie chez les diverses nations de l'Europe, parmi lesquelles elle ne conserve pas absolument le même caractère. Etat actuel de la philosophie.

L'Angleterre est à-peu-près partagée entre quatre doctrines; celle de Berckley, celle de Hume, celle de Reid, celle de Hartley. En Angleterre.

L'Ecole anglaise a, en général, un caractère calme, pacifique et réservé, quelquefois trop aride et trop inanimé; elle respecte surtout les décisions du bon sens; elle a une haute estime pour les résultats pratiques; et dans leur nombre, elle s'attache surtout à ceux qui composent la philosophie morale.

Dumarsais, Voltaire, Condillac et Rous- En France.

seau ont acquis en France, à la doctrine de Locke, une considération générale; les idées de Hobbes et de Hume y ont obtenu un succès plus marqué peut-être que dans la patrie de ces deux philosophes, et ont modifié celle de Locke dans l'esprit de plusieurs de nos écrivains. L'influence des maximes Carthésiennes continuant d'agir parmi nous d'une manière puissante, quoique cachée, a joint une troisième espèce d'élémens aux deux premières. L'Ecole française se distingue surtout par le prix éminent qu'elle attache à la clarté, à la simplicité des formes, par une étude délicate des sensations et des rapports qui unissent les idées au langage, par un goût particulier d'analyse et de critique, par une prévention plus marquée contre toutes les idées qui portent un caractère d'exaltation; elle préfère, en général, les maximes aux théories; elle aspire à faire jouir la philosophie d'une popularité à laquelle elle a fait peut-être plus d'un sacrifice.

En Allemagne.

L'Allemagne est partagée par deux Ecoles principales; celle de Léibnitz, enrichie à quelques égards, réformée sous quelques autres rapports, guidée aujourd'hui par Platner et Eberhard; celle de Kant, divisée à son tour

en plusieurs sectes, A côté de ces deux Ecoles principales se maintiennent cependant quelques partisans de la philosophie anglaise et quelques restaurateurs d'un nouveau Platonicisme. Les premiers, soutenus par le crédit d'une partie de l'Académie de Berlin; les autres ayant à leur tête l'estimable Jacobi. L'Allemagne admet donc une bien plus grande variété de nuances, comme elle est bien plus féconde aussi en productions philosophiques. Elle se distingue généralement par un penchant plus marqué pour ces liaisons systématiques dont se composent les théories, par une étude plus laborieuse des systêmes de l'antiquité, et par toutes les recherches qui supposent une attention plus fixe et une patience plus infatigable.

En cherchant maintenant les communes analogies de ces Ecoles qui partagent l'Europe depuis le milieu du dix-huitième siècle, nous trouverons qu'elles présentent à-peu-près, quoique dans un degré plus ou moins sensible, les quatorze caractères suivans : Caractères généraux de la philosophie du 18e. siècle.

1°. Une défiance prononcée contre l'emploi des hypothèses en philosophie.

2°. Un éloignement général des opinions qui s'appuient sur l'enthousiasme.

3°. Une recherche plus inquiète des premiers principes.

4°. Une analyse plus subtile des sentimens moraux.

5°. Un plus vif besoin de l'évidence intuitive.

6°. Une étude plus approfondie des lois et du jeu des facultés humaines.

7°. Un emploi plus constant et plus rigoureux des méthodes.

8°. Un empressement extrême à obtenir des résultats immédiatement applicables.

9°. Une émulation générale pour se mettre à la portée de tous les hommes.

10°. Une étroite alliance établie entre les intérêts de la philosophie et ceux de la littérature.

11°. Une application plus suivie des lumières de la philosophie à la théorie du langage.

12°. Des tentatives multipliées pour faire servir les connaissances physiologiques à l'étude des facultés intellectuelles.

13°. Un rapprochement opéré entre les diverses sciences, par la médiation de la philosophie.

14°. Un accord plus unanime à reconnaître l'autorité de l'expérience.

Il résulte de ces deux dernières circonstances, que la philosophie éprouve aujourd'hui, si l'on nous permet cette expression, des oscillations moins sensibles que dans l'antiquité, c'est-à-dire, qu'elle se porte moins vivement vers les extrêmes contraires. La doctrine de Léibnitz, par exemple, et celle de Kant sont bien moins opposées à la philosophie de Locke et de Hume, que celle de Platon ne l'était à celle d'Aristippe, et celle de Zénon à celle de la nouvelle Académie.

Il résulte aussi des mêmes causes, qu'il est bien plus difficile aujourd'hui de former une Ecole nouvelle, soit parce que le tribunal de l'opinion publique est devenu plus imposant, soit parce que l'esprit humain, plus circonspect et plus sévère, consent moins à se laisser conduire par les systêmes, soit enfin parce qu'on exige des inventeurs de nouvelles doctrines, une analyse plus profonde et une logique plus rigoureuse.

Conjectures sur les destinées futures de la philosophie.

En partant de ce principe, que la marche de la philosophie, dans un siècle, est toujours déterminée en grande partie par la situation

dans laquelle elle s'est trouvée au siècle précédent, en nous attachant aux analogies constantes que nous présente l'histoire des révolutions philosophiques, serait-il tout-à-fait impossible de hasarder quelques conjectures sur les destinées qui attendent cette science dans le siècle qui commence et dans les tems à venir ?

Avantages offerts aux philosophes à venir.

Nous devons convenir d'abord que les philosophes qui nous suivront, jouiront, à l'entrée de leur carrière, de plusieurs avantages remarquables.

Chaque siècle voit s'étendre et s'accroître la suite des grandes expériences qui attestent les effets des doctrines philosophiques. L'imprimerie ne permet plus qu'une seule de ces expériences vienne désormais à se perdre ; nos successeurs auront donc une espèce de donnée nouvelle que nous travaillons nous-mêmes à leur fournir ; et peut-être, assis sur nos tombeaux, méditant sur nos erreurs, y découvriront-ils le germe d'importantes vérités.

Ils trouveront les questions fondamentales de la philosophie réduites à leur expression la plus simple.

Le Scepticisme a tellement porté ses objec-

tions à l'origine de toutes les convictions humaines, qu'il sera impossible d'y répondre véritablement sans rendre à la raison une longue et immuable sécurité.

L'Idéalisme a si bien fixé notre attention sur le rapport que nous établissons entre nos impressions intérieures et les objets externes, que le problême ne saurait plus être résolu sans qu'il en résulte une abondante lumière par rapport à la réalité de nos connaissances.

Les contradictions et les antipathies, devenues moins fortes aujourd'hui entre les philosophes, rendent les rapprochemens, les réconciliations plus faciles; la diversité des opinions n'est presque généralement, parmi les hommes distingués, que le sujet d'une émulation dont la postérité recueillera les fruits.

L'habitude d'une défiance active, d'une sévère censure, ferme l'accès à ces hypothèses brillantes qui, n'obtenant qu'un succès momentané, ramènent la philosophie dans un nouveau cercle de vicissitudes.

Le haut degré de perfectionnement, auquel sont parvenues les sciences naturelles et les sciences mathématiques, offrira à la

philosophie d'utiles exemples et lui inspirera une confiance heureuse.

Direction probable qu'ils pourront suivre.

Nous croyons que la philosophie gravite secrettement vers les principes qui tendent à rendre aux connaissances humaines une plus parfaite certitude, vers une espèce de doctrine qui concilie mieux les intérêts de l'imagination avec ceux de la raison; nous le croyons par la raison même, que le siècle dernier a semblé être porté dans une direction contraire; et déja cette nouvelle tendance se manifeste à-la-fois en Allemagne et en Angleterre.

Nous croyons encore que la cause de l'*expérience* est à-peu-près gagnée; nous sommes autorisés à le supposer par les hommages que lui rendent aujourd'hui les Ecoles qui paraîtraient plus disposés à la combattre. Nous supposons donc qu'on s'attachera désormais à constater, à comparer avec un soin nouveau, les faits qui servent de base à la science; mais nous sommes persuadés aussi que, transportant aux combinaisons de ces faits les déductions qu'on avait si longtems et si vainement tenté de leur rendre antérieures, on en tirera une fécondité toute nouvelle.

Il

Il nous semble que c'est surtout dans le domaine de la réflexion que ces nouvelles séries de faits seront cherchées et se produiront au regard de l'observateur, et que par-là la philosophie pourra recouvrer une influence plus bienfaisante relativement à la morale.

Cependant les améliorations même que nous osons espérer exigent, pour être exécutées, certaines conditions indispensables, et dont l'accomplissement n'appartient guère aux calculs de la prévoyance. Obstacles à ces améliorations.

Il faut, sans doute, qu'il se présente des hommes qui, en entreprenant de perfectionner la philosophie, se pénètrent de toute la grandeur de cette mission, s'y consacrent avec toute l'ardeur et toute la persévérance qu'elle exige, et peut-être l'esprit de méditation devient-il trop rare pour que de tels hommes se rencontrent facilement.

Il faut que les philosophes dispersés en divers pays, partagés par des opinions différentes, se rapprochent plus étroitement, communiquent entr'eux avec plus de confiance, et peut-être les rivalités nationales, les rivalités littéraires, devenues plus vives encore,

mettent-elles plus d'obstacles à ces réconciliations.

Il faut que, pour mettre en valeur tant d'expériences passées, tant d'idées accumulées par les penseurs de tous les âges, on se reporte avec zèle à l'étude de l'antiquité et de l'histoire entière des opinions humaines; mais nous sommes si dégoûtés des recherches de l'érudition, nous sommes si avides de prompts succès, que de tels travaux exciteront peut-être bien peu d'émulation.

Il faut enfin que les hommes qui entreprendraient ces grandes améliorations soient secondés, soutenus par l'esprit de leur siècle. Mais on ne peut pas se dissimuler que la considération de la philosophie ne se soit sensiblement affaiblie dans l'opinion, soit par les abus commis en son nom, soit par l'incertitude et l'inutilité attachés à quelques-uns de ses systèmes, soit par la faveur singulière qu'ont attirée à elles les sciences physiques et mathématiques, et qu'elles ont méritée à tant de titres; soit, il faut le dire, aussi, par l'effet de cette disposition trop générale à la frivolité, qui domine aujourd'hui dans la plupart des esprits; disposition qui

dirige toutes les ambitions vers les succès littéraires, qui subordonne les intérêts de la vérité aux agrémens des formes, qui souvent rend la vérité elle-même redoutable et importune. Songeons cependant que Socrate parut dans des circonstances bien moins favorables encore, et espérons que le dix-neuvième siècle pourra avoir un Socrate et saura lui rendre justice.

CHAPITRE VII.

Desiderata *qui subsistent encore en philosophie, au sujet des principes des connaissances humaines.*

Une réflexion naturelle se présente à la suite du tableau que nous venons d'offrir de l'état actuel des sciences philosophiques en Europe. C'est qu'il y a sans doute encore, dans ces sciences, certains problèmes essentiels et fondamentaux qui ont été négligés, ou qui n'ont point été suffisamment analysés; et ainsi se confirme de nouveau l'observation que nous avions présentée dès l'origine

Il reste d'importans problèmes à résoudre.

de cet écrit. L'incertitude que présentent encore ces problèmes, occasionne la diversité d'opinions sur les principes des connaissances humaines, et cette diversité produit à son tour la divergence des différentes Ecoles.

L'énumération de ces problèmes se présente en quelque sorte d'elle-même, maintenant que nous avons vu jusqu'où les analyses ont été poussées en différentes directions, et quels sont les points essentiels sur lesquels on se divise. Les partisans des méthodes synthétiques demandent à leurs adversaires si toute métaphysique, si toute doctrine spéculative est donc inutile au progrès de nos connaissances, et comment, dans cette hypothèse, on peut échapper au plus stérile Empirisme; ils leur demandent de quel droit on peut, d'observations particulières, déduire la notion de lois constantes et universelles; de quel droit on peut, de faits présens et immédiats, déduire la certitude de faits inaperçus; de quel droit même le jugement qui prononce, dit-on, sur la seule comparaison des idées, peut établir certains faits réels. Les partisans exclusifs de l'expérience demandent à leur tour aux Sectateurs des doctrines spéculatives, comment il est possible

L'état actuel de la science le prouve.

de prêter une fécondité véritable à des vérités dont l'identité seule est le principe; comment on peut, en s'attachant aux méthodes *à priori*, en refusant d'admettre certains faits comme *données*, éviter de tomber dans un cercle vicieux, ou de se perdre dans une série infinie et éternelle de raisonnemens qui se supposent les uns les autres. L'Idéalisme, analysant la nature de l'entendement, interroge la philosophie sur la prétention qu'elle a de supposer au dehors de nos idées certains êtres réels qu'elle imagine être représentés par elles, lorsqu'elle n'a cependant, pour y atteindre, d'autre moyen que ces idées mêmes, et il compare ainsi la philosophie à un peintre qui, voulant prouver la ressemblance du portrait qu'il a exécuté, ne pourrait cependant faire autre chose que montrer éternellement ce portrait lui-même. Un nouvel Empirisme, un Empirisme réfléchi l'interroge sur la prétention qu'elle a de conclure d'une expérience à une autre expérience qui n'est point identique avec elle, de lier entr'eux deux faits qui ont pu seulement se rencontrer par hasard, et il demande s'il y a dans cette liaison rien autre qu'une association mécanique d'idées, formée par la seule

habitude. Un nouveau Scepticisme enfin réunit les objections de l'Idéalisme et de l'Empirisme en leur donnant une direction commune; il demande comment il est possible de prouver la réalité de quelque connaissance, de prouver même sa possibilité, puisqu'il faudrait déja une connaissance certaine pour établir cette preuve, et qu'on commencerait ainsi par supposer la question avant de la résoudre. Enfin, dans chaque Ecole, on se divise encore, et sur la nature de la certitude, et sur ses espèces, et sur ses signes, et sur la limite naturelle de nos connaissances; par l'effet de ces incertitudes, tout se trouve en quelque sorte remis en question : d'un côté nous trouvons ouverts près de nous les immenses abîmes d'un doute sans espoir; de l'autre nous voyons se relever les systêmes du Dogmatisme le plus présomptueux, et nous entendons des hommes se flatter d'avoir expliqué, deviné, réglé même toute la nature, sans avoir eu besoin d'observer une seule de ses lois. Ici, l'entendement réduit à l'état le plus passif, semble condamné à ne pouvoir que sentir. Là, doué non-seulement d'une activité prodigieuse, mais encore d'un pouvoir immense,

il veut non-seulement pénétrer les êtres, mais encore leur conférer, de son autorité seule et par sa propre création, le privilège mystérieux de l'existence.

Ainsi tous les problêmes qui restent encore à résoudre sont en quelque sorte enfermés dans cette grande question, agitée déja par Platon et Aristote, et dont se compose la *philosophie première* de tous les siècles, dans cette question : *qu'est-ce que la science?* en quoi consiste sa nature? quels sont ses élémens? quels titres constatent sa légitimité? quels sont ses rapports avec les facultés de l'homme? quels sont ses rapports avec les objets? où sont ses limites, et qui peut les marquer? où sont ses bases, et qui peut les poser? où réside le principe de sa fécondité? qui peut le développer? de quelle manière y parvenir? Problême général. Nature de *la science.*

Mais un tel problême est si complexe, qu'aussi longtems qu'on voudra le traiter dans son ensemble, on s'embarrassera dans une foule de difficultés; et c'est parce qu'on a voulu le saisir ainsi par un seul examen, qu'on a si longtems reculé son entière solution. Essayons donc de le décomposer en une suite de problêmes subordonnés. Si leur Problêmes subordonnés.

énumération est bien exécutée, si chacun de ces problêmes est bien posé, on aura déja fait un grand pas vers le terme qu'on se propose d'atteindre.

Comment leur énumération doit être faite.

Cependant cette énumération elle-même a ses dangers. Car il y a des problêmes inutiles, et des problêmes insolubles de leur nature. C'est pour s'être inconsidérément livrée à leur poursuite, que la philosophie a agité tant de questions frivoles, s'est engagée dans d'inextricables contradictions. Tout le chemin qu'elle a cru faire, marchant dans une fausse direction, n'a servi qu'à l'écarter du but auquel elle devait tendre. Il faut donc distinguer avec soin les problêmes de cette espèce, de ceux qui doivent sérieusement l'occuper. Cette distinction ne doit point être faite d'une manière arbitraire; car il serait fort commode pour chacun d'élaguer les questions qui lui sont importunes. Il ne faut pas ici prendre conseil de son propre découragement; il faut se régler seulement par la nature des choses; enfin, en mettant à l'écart les problêmes oiseux, il est nécessaire d'indiquer, et les données, et les méthodes qui doivent servir à la solution des problêmes réellement utiles.

Première classe de problêmes.

Une première question s'élève d'abord ; elle est relative aux *vérités* immédiates et *primitives* ; elle donne lieu à une première classe de problêmes.

Vérités primitives ou élémentaires.

Premier problême.

Premier problême : *y a-t-il des vérités primitives ?*

Quelques personnes pourraient demander si ce problême en est un ; mais ceux qui auraient longtems médité l'état de la question agitée entre les Ecoles, pourraient bien demander aussi, si ce problême n'est pas le seul, et s'il n'emporte pas avec lui tous les autres.

En effet, quoique presque tous les philosophes conviennent qu'il doit y avoir des vérités primitives, la plupart agissent comme s'il n'y en avait pas.

Doit-on remonter indéfiniment de raisonnement en raisonnement, ou peut-on s'arrêter quelque part à un point au delà duquel il ne soit plus nécessaire de raisonner ? Telle est la question que leur manière de procéder fait naître. L'un demande qu'on justifie l'expérience ; un autre qu'on prouve l'évidence ; un dernier veut même qu'on lui démontre la possibilité d'une connaissance quelconque. Chaque fois qu'un philosophe

croit poser une base plus profonde que ses prédécesseurs, il survient à l'instant même un penseur qui creuse encore et place un nouveau doute sous cette base.

Deuxième problème.

Mais, si l'on admet des vérités primitives, quelle sera leur nature, *quels seront les signes propres à les faire reconnaître?*

Y a-t-il en effet de tels signes, et comment peut-on les déterminer? comment une vérité primitive se distingue-t-elle des vérités déduites? comment se distingue-t-elle des préjugés qui si souvent aussi prétendent au rang de vérités primitives? — Doit-on en juger par l'instinct, par le sens commun? et alors qu'est-ce que l'instinct et le sens commun? D'où dérive le privilège qu'on leur attribue? — Doit-on obéir avec les Stoïciens à la force irrésistible? Doit-on avec Descartes invoquer l'évidence? Chacun a sa méthode particulière pour fixer les vérités immédiates; qui décidera entr'elles? Chacun assigne une source différente à ces vérités immédiates; les uns les font venir du dehors; les autres les font naître du dedans; d'autres les prétendent innées en nous-mêmes; d'autres antérieures même à notre existence; d'autres seulement inhérentes à notre nature;

ceux-ci les font descendre du ciel ; ceux-là nous les rendent communes avec les impressions qui guident les brutes. Qui expliquera comment elles se produisent ? Doit-on, peut-on l'expliquer ?

Troisième problême.

La nature de ces vérités étant reconnue, *comment déterminera-t-on leur nomenclature* ? En admettra-t-on une espèce ou plusieurs espèces, et alors quelles espèces ? Peut-on en fixer le nombre, et quel est ce nombre ? Est-il vrai, comme tant de philosophes l'annoncent, qu'il n'y ait au fond qu'une seule et unique vérité primitive dans laquelle toutes les autres soient renfermées, de laquelle toutes les autres dérivent ? Est-il même rigoureusement possible qu'il n'y ait qu'une seule vérité de cette espèce ? Avons-nous quelque moyen pour le décider ? S'il en est ainsi, quelle est-elle, et de quel droit la préfère-t-on aux autres ? Les vérités primitives sont-elles de *fait*, ou d'*identité* ; c'est-à-dire, sont-elles l'expression de l'existence d'un être, ou la seule expression du rapport de deux de nos idées ? Ou bien sont-elles à la fois des deux espèces ? Ou bien sont-elles enfin d'une espèce mixte, et quelle serait cette espèce ?

Quatrième problème.

S'il y a des vérités primitives qui ne soient point des vérités de fait, mais des vérités métaphysiques, comment peut-on concilier leur existence et leurs privilèges avec le système qui fait dériver toutes nos connaissances des sens et de l'expérience? Voilà la grande objection que les partisans des méthodes synthétiques opposent aux partisans de la philosophie de l'expérience, à laquelle ceux-ci n'ont point encore entièrement satisfait. Locke et Condillac nous assurent que toutes les connaissances commencent à l'observation, aux impressions que nous recevons des objets externes; et cependant Locke et Condillac mettent souvent au rang des principes, des propositions identiques comme évidentes par elles-mêmes (1).

D'un autre côté, s'il n'y a point de vérités primitives métaphysiques ou fondées sur les seuls rapports de nos idées, comment ces vérités obtiennent-elles un assentiment nécessaire, constant, universel, sans avoir besoin du secours d'aucunes preuves, étant elles-mêmes plus évidentes que toutes les preuves? Que deviennent les sciences mathé-

(1) Tome I.

matiques, fondées entièrement sur des propositions de cette espèce ? Serait-il vrai que nous ne pouvons affirmer d'avance que dans un cas particulier *le tout* sera *plus grand* que *sa partie*, avant d'avoir comparé l'un à l'autre, et vérifié la proposition par le témoignage de nos sens ?

S'il y a des vérités primitives qui ne soient point des vérités métaphysiques, ou la seule expression du rapport de nos idées, *mais bien des vérités de fait*, ou l'expression de l'existence, ne doivent-elles pas être l'effet d'un jugement ? et alors *que devient la définition du jugement, suivant laquelle le jugement n'est que le résultat de la comparaison de deux idées, pour prononcer que l'une est ou n'est pas renfermée dans l'autre* ? Cinquième problême.

N'est-il pas étonnant de voir les philosophes qui ont rapporté aux sens et à l'observation, l'origine de nos connaissances, admettre cette définition, Aristote lui-même la présenter, sans examiner si elle ne contredit pas tout leur système ? Quoi ! la comparaison de deux idées pourrait m'apprendre un fait (1) ! mais la comparaison de

(1) Je compare un portrait à un autre portrait ;

deux idées entr'elles m'apprend seulement ce qu'elles sont l'une à l'autre, et non ce que l'une ou toutes deux peuvent être à un objet. La comparaison de mes idées m'apprend ce qui est possible et non pas ce qui existe. Si la notion seule de l'existence peut nous donner par ses propriétés intrinsèques, le droit d'affirmer l'existence réelle, Descartes n'a-t-il pas été fondé à prouver Dieu par son idée? et si la notion même de l'existence ne nous autorise pas à affirmer l'existence réelle, quelle notion pourra nous en donner le droit par ses propriétés elles seules? Deux idées qui ont un type réel, ou deux idées arbitraires peuvent être également comparées, et donner par cette comparaison un résultat semblable. Leurs rapports réciproques ne changent rien à leur réalité.

---

quel jugement en résulte? Que l'un est plus grand, plus agréable, mieux exécuté que l'autre. Mais suis-je autorisé, par cette comparaison, à juger qu'il existe un individu quelconque qui ressemble à l'un ou à l'autre; à affirmer, d'après ce parallèle, aucun caractère de la physionomie de cet individu? Nullement, si je ne sais déja que l'un ou l'autre des deux portraits, antérieurement à la comparaison, était l'image plus ou moins fidelle d'un individu.

Mais, d'un autre côté, s'il n'y a pas des vérités de fait primitives, comment y aurait-il une vérité de fait quelconque ? comment se ferait le passage des idées aux faits? Comment atteindrait-on jamais à la connaissance d'une seule existence, si l'esprit, n'en possédant que l'image, pouvait seulement comparer cette image avec elle-même ? Le grand phénomène de l'existence est-il pour nous un phénomène complexe ? Peut-il être analysé ? S'il ne peut être analysé, peut-il être démontré synthétiquement? Les vérités qui résident dans le seul accord de nos idées ne sont-elles pas conditionnelles et hypothètiques ? et alors comment peuvent-elles servir à établir des faits qu'elles supposent nécessairement par leur nature ?

Admettons qu'il y ait des vérités de fait, primitives et immédiates. *Seront-elles relatives à des faits extérieurs* ? nous révéleront-elles l'existence des corps, ou leurs propriétés, ou tout cela ensemble ? Alors comment sortons-nous ainsi de nous-mêmes pour juger de ce qui est hors de nous ? Comment connaissons-nous, agissons-nous là où nous ne sommes pas ? Pouvons-nous connaître autrement que par *conscience* ? Si au con- Sixième problème.

traire nous n'atteignons pas directement aux faits externes, nous sera-t-il possible, à plus forte raison, d'y atteindre par le raisonnement, et en concluant de ce qui se passe en nous, à ce qui doit être hors de nous, ne donnons-nous pas évidemment à nos conséquences plus d'étendue qu'à nos prémisses?

Venons aux faits intérieurs; les faits qui doivent être l'objet de vérités immédiates, seront certains états primitifs de notre être, qui ne se trouveront susceptibles d'aucune analyse ultérieure. Ces états primitifs pourront être de deux sortes : intellectuels et moraux.

Septième problême.

Dans le cas où on admet certains faits extérieurs qui servent d'objet à notre connaissance, qui nous révèlent l'existence et les propriétés des êtres qui nous sont étrangers, ne doit-on pas admettre à plus forte raison, certaines lumières également immédiates qui nous instruisent de l'existence de l'intelligence qui est en nous, et de ses propriétés ? *Peut-on* alors *argumenter du mystère qui enveloppe de tels faits, de l'impossibilité où l'on se trouve de les analyser et de les démontrer* à priori *pour les rejeter de l'ordre de nos connaissances positives ?*

sitives? Aurions-nous moins de droit à connaître ce qui est en nous, ce qui constitue notre *moi*, que ce qui est hors de nous? Ne pourrait-on pas simplifier beaucoup dans cette supposition, les grandes questions de l'existence du principe pensant, de sa simplicité, de son immatérialité, de sa permanence, qui ont occasionné tant de raisonnemens et tant de doutes quand on a voulu les traiter synthétiquement?

Le phénomène de la conscience a-t-il été complettement, suffisamment analysé? De quels élémens se compose-t-il? N'y a-t-il point dans le domaine de la réflexion, dans ce nouveau monde découvert par Locke et trop négligé par ses successeurs, des richesses encore inconnues? N'y a-t-il point deux ordres de réflexion, une réflexion simple, et une réflexion qu'on pourrait appeler redoublée? Doit-on distinguer avec Léibnitz la simple perception, de l'aperception? Doit-on distinguer la perception de la sensation proprement dite?

De même qu'il y a un état primordial de l'entendement, *n'y a-t-il pas aussi un état primordial de la sensibilité*, c'est-à-dire, *certains sentimens moraux entièrement primitifs, indécomposables, indémontra-* Huitième problème.

bles, que nous devons nous borner à constater et à reconnaître *certaines actions morales du même ordre* qui leur correspondent? Quels sont ces sentimens et ces actions? Leur recherche ne pourrait-elle pas rappeler également à une grande simplicité les questions qui servent de fondement à la morale, telle que celle de la liberté des déterminations et de la loi naturelle?

Neuvième problème.

Quelles que soient au reste ces vérités primitives, par cela même qu'elles ne sont pas factices et déduites, *ne doivent-elles pas être communes à tous les hommes* doués d'organes sains? Car, n'étant pas un produit de l'art, elles ne peuvent être qu'un don de la nature. La nature donc les aurait-elle accordées à quelques hommes, refusées à d'autres? De quels droits certains individus prétendraient-ils avoir reçu à cet égard une faveur privilégiée? Par quels moyens nous le démontreraient-ils?

Comment se fait-il donc que Locke, qui admet des vérités primitives ou élémentaires, se récrie avec tant de vivacité contre l'existence de vérités universelles (1)?

(1) Essai sur l'Ent. Hum.

Mais si ces vérités sont universelles, elles doivent être populaires; car elles n'ont pas besoin de démonstration; elles doivent précéder toutes les autres. Comment donc expliquer la conduite de certains philosophes qui montrent un si grand dédain pour les vérités populaires, qui croient s'avilir en leur rendant hommage, qui nous interdisent de les invoquer, qui se supposent appelés à puiser à une autre source que le commun des hommes? Au reste, si l'existence des vérités primitives et populaires rabaisse l'orgueil de quelques philosophes, ne doit-elle pas relever les espérances d'un grand nombre d'autres en faveur du perfectionnement intellectuel et moral de l'espèce humaine?

Enfin, ces vérités primitives sont-elles inhérentes à notre être, ou sont-elles acquises? L'intelligence de l'homme peut-elle exister sans connaître, et par conséquent sans la possession de quelques vérités? L'acquisition des vérités primitives, quand s'opère-t-elle? Peut-on en fixer le moment? Ces vérités ne sont-elles pas quelquefois obscurcies, et comment s'obscurcissent-elles? Et quelles conditions sont nécessaires pour les remettre dans tout leur jour?

Seconde classe.

Vérités déduites.

Nous voici au passage des vérités primitives aux idées déduites ; or, a-t-on bien déterminé comment *s'opère ce passage*?

Premier problème.

Les vérités déduites sont-elles essentiellement distinctes des vérités primitives ? Ou bien ne sont-elles que ces mêmes vérités transformées, et reproduites sous une autre expression ?

Si elles en sont essentiellement distinctes, comment se fait-il qu'une vérité puisse servir de principe à une autre qui ne lui est point identique, et lui prêter l'autorité dont elle jouit ?

Si les premières sont identiques aux secondes, en quoi les vérités déduites et toutes les déductions peuvent-elles étendre la sphère réelle de nos connaissances ? Sont-elles alors autre chose qu'un changement de langage ?

On a dit que le raisonnement est une suite de jugemens liés entr'eux. Il reste à savoir comment les jugemens se lient et quel est le principe de cette liaison : — Est-ce l'identité ? Alors le raisonnement ajoute-t-il quelque chose à ce que nous savons ? — Ce principe est-il autre que l'identité ? Alors quel est-il ?

Condillac a rejeté la théorie Syllogistique, et cette maxime d'Aristote que le raisonnement a pour objet de nous montrer qu'une idée est ou n'est pas contenue dans une autre idée. Cependant Condillac a considéré le raisonnement comme une simple transformation (1). N'y a-t-il pas ici une contradiction ? Qu'est-ce qu'une transformation, sinon la substitution d'une expression à une autre, en vertu de l'identité qu'on reconnaît entre leurs valeurs ? Comment cette identité peut-elle être reconnue, lorsqu'elle n'est point immédiatement aperçue, si ce n'est à l'aide d'un terme commun, et par conséquent peut-on se refuser d'admettre trois termes dans le raisonnement ? Transformer, n'est-ce pas expliquer ? Expliquer, n'est-ce pas montrer ce qui est renfermé dans une notion ? Et si on n'admet pas que le raisonnement a pour objet d'expliquer ce qui est renfermé dans une notion, comment peut-on dire avec Condillac qu'il n'est qu'une opération analytique ?

Les vérités déduites ne peuvent naître que des vérités de fait, des vérités abstraites, ou

(1) Voyez sa logique.

de l'association des unes avec les autres. Quelle est celle de ces trois sources d'où elles dérivent ? Dérivent-elles peut-être de toutes les trois ?

Deuxième problème.

Et d'abord *quelle est la fécondité des vérités abstraites*, c'est-à-dire, de celles qui consistent dans le simple accord de nos idées?

Si ces vérités sont simplement identiques, si elles se bornent à affirmer le même du même, quelle fécondité peuvent-elles avoir, comment peuvent-elles même jouir d'une fécondité quelconque ? Que peuvent-elles produire qui soit différent d'elles-mêmes ? Si elles ne peuvent nous offrir rien de nouveau, en quoi pourraient-elles servir à inventer, conduire à une découverte ? A-t-on répliqué quelque chose de solide et de convaincant à ce qu'ont dit Locke et Condillac sur la stérilité des principes abtraits ? Mais si ces principes sont stériles, comment l'un et l'autre en font-ils cependant usage? et comment Condillac, en réduisant le raisonnement à une transformation, peut-il rejeter les principes abstraits qui sont l'instrument de toute transformation ?

Ou bien faut-il admettre avec Kant, des principes *synthétiques à priori*, c'est-à-dire,

des principes qui ne se bornent pas à l'expression de l'identité, mais qui ajoutent réellement à la première idée, en vertu de la seconde qui lui est unie, qui étendent ainsi la sphère du jugement ? Mais quel droit a-t-on d'unir à une idée, une seconde idée qui ne lui est pas identique par sa nature, qui en diffère autrement que par l'expression ? Une semblable manière de juger ne serait-elle pas précisément celle qui caractérise les faux jugemens? Ou comment s'en distingue-t-elle?

Enfin, si les vérités abstraites sont fécondes, engendrent-elles, ou d'autres vérités abstraites, ou des vérités de fait ? Dans le premier cas, à quoi sert une telle fécondité? Dans le second, comment une espèce de vérité peut-elle engendrer des vérités d'une toute autre espèce ?

Quelle est ensuite la fécondité des vérités de fait ? C'est-à-dire, *comment pouvons-nous conclure des faits immédiatement aperçus, à des faits inaperçus ?* Troisième problême.

De quel ordre seraient ces faits inaperçus ? Seraient-ils du nombre de ceux qui peuvent cependant servir d'objet à nos sens, ou même de ceux qui sont placés au dessus de la sphère de nos sens? Si on peut s'élever

jusqu'à eux, sans les apercevoir, pourquoi serait-il nécessaire que nos sens eussent sur eux un pouvoir qu'ils n'exercent pas? et leur rapport à nos sens ne fondant point ainsi leur démonstration, peut-il être nécessaire à leur certitude?

Quant aux faits inaperçus qui sont du domaine des sens, peuvent-ils également appartenir aux sens externes et à la réflexion? Ne peuvent-ils pas être intellectuels et moraux aussi bien que matériels et physiques? Ne pouvons-nous donc pas nous instruire par ce moyen de l'existence des autres intelligences, de leurs propriétés? Comment sommes-nous instruits, par exemple, de l'existence d'un principe pensant dans les autres hommes?

Quatrième problême.

Les vérités de fait étant particulières, momentanées, et comme on dit, *contingentes, comment se fait-il que l'expérience établisse et reconnaisse des lois constantes et universelles?*

Si ces lois ne sont que l'expression résumée des faits particuliers que nous avons observés, elles ne peuvent avoir de valeur que pour l'ensemble de ces mêmes faits; elles ne donnent le droit d'admettre aucun fait

semblable qui n'ait été aperçu et expérimenté par lui-même; elles n'autorisent donc point une conséquence générale et absolue; elles ne nous permettent point de prévoir l'avenir, ni de nous étendre dans le passé au delà de nos observations personnelles, et de ce que nous avons vu, par exemple, le soleil se lever jusqu'à présent tous les jours, elles ne nous permettent point de conclure qu'il se levera demain encore.

Ces lois générales ont-elles au contraire une constance et une universalité absolue, telle qu'elles puissent devancer pour l'avenir nos propres expériences? D'où leur vient alors ce privilège, et comment pouvons-nous convertir des faits limités à un certain tems, à un certain lieu, en des maximes indépendantes de ces lieux et de ces tems? Si l'homme en jugeant, ne fait que sentir, où est la sensation des lois générales? où est la sensation de cet avenir que leur constance promet d'envelopper? Si l'homme en jugeant ne fait que sentir, comment peut-il préjuger des faits qui ne sont point compris dans la sensation qu'il éprouve?

Ici est la limite qui sépare l'Empirisme de la philosophie de l'expérience proprement

dite. L'Empirisme n'admet que des sensations particulières et détachées; la philosophie de l'expérience suppose la constance et l'universalité des lois de la nature; elle s'attache à la découverte de ses lois. Mais une telle supposition n'est-elle point gratuite ? Voilà une question sur laquelle restent encore trop de nuages.

Cinquième problème.

Une autre question se lie de près à celle-là, et lui est peut-être même identique, celle qui est relative au grand *problème de la causalité.*

Nos sens nous apprennent que deux ou plusieurs faits se rencontrent simultanément. Peut-on en conclure, dans certains cas, que ces faits dépendent d'une même cause ? et comment s'opère cette induction ? Nos sens nous apprennent encore que deux faits se succèdent, se sont succédés un certain nombre de fois; peut-on en conclure que le premier est la cause du second, qu'on sera fondé à attendre le second, chaque fois que le premier viendra à se reproduire, et réciproquement qu'en voyant reparaître le second, on sera fondé à supposer le premier ? Cette conclusion peut-elle être établie en vertu d'un seul exemple de succession ? Ou

bien quel nombre d'exemples sont nécessaires pour l'autoriser ?

La notion de la cause peut-elle être, en général, pour l'esprit de l'homme, autre chose que l'expression de cette supposition qu'il établit d'une succession invariable de deux faits ? Peut-on pénétrer en elle-même la notion de la cause, celle de l'*effet*, celle du *rapport* qui existe entre l'une et l'autre, c'est-à-dire, celle de l'*action* d'une part, et de la *dépendance* de l'autre ? Peut-on les déterminer *à priori* ? Est-il même nécessaire de les expliquer, de les déterminer *à priori*, pour être en droit de prononcer sur leur réalité ?

Lorsqu'à l'aide du principe de *causalité*, on a établi une série déterminée de faits qui s'enchaînent par la relation des effets aux causes, peut-on l'employer à former une seconde série dont on ne connaîtrait pas directement tous les termes ? Ou en d'autres expressions, peut-on conclure de l'analogie des causes à l'analogie des effets, et réciproquement ? Quel est le motif qui peut justifier cette conséquence, et ce qu'on appelle en général les *preuves d'induction* ?

Après avoir observé quelle est la fécon- Sixième problème.

dité des vérités de fait, et des vérités abstraites, il reste à savoir *comment s'opère leur union* et quelles en sont les lois ?

En quoi consiste cette union, et par quel artifice s'opère-t-elle ? Dans cette association, l'une ou l'autre espèce des vérités élémentaires a-t-elle le droit de préséance ? A laquelle appartient ce droit ?

Lorsque cette comparaison est opérée, quels sont les effets qui en résultent ? Quel est le caractère des connaissances mixtes qu'elle produit ? Peuvent-elles atteindre à des vérités pratiques, et de quelle manière y atteignent-elles ? Quel est en général le rapport des vérités pratiques aux vérités théoriques, les propriétés qui les distinguent, le lien qui les unit, le besoin qu'elles ont les unes des autres ?

Septième problême. Les vérités déduites doivent se diviser en plusieurs classes et plusieurs degrés. *Comment assigner leurs limites, et quelles conséquences résulteraient de cette distinction ?* Peut-on faire l'énumération de ces connaissances déduites, qui devenant à leur tour le principe d'une famille entière de connaissances, constituent ainsi les élémens nécessaires de chaque science, et forment,

comme disait d'Alembert, la tête de chaque chaîne ? Quels procédés seront adoptés pour cette énumération ? Quels seront les caractères auxquels on pourrait reconnaître ces *vérités mères*, et l'analogie qu'on pourrait établir entr'elles? Ces vérités mères ne nous fourniraient-elles pas le moyen de découvrir la secrète connexion qui existe entre les sciences et les arts ?

Huitième problème.

Toutes ces recherches ramènent la philosophie à l'analyse d'un phénomène intellectuel qui a donné lieu à des jugemens bien divers, probablement parce qu'il n'a point été assez étudié : *Le phénomène de la croyance.*

Qu'est-ce que la croyance ? Combien de questions, nous osons le dire, sont renfermées dans cette seule question ! La croyance est-elle un phénomène simple ou composé, explicable ou inexplicable? Peut-elle fonder les démonstrations ou doit-elle n'en être que le résultat? Sur quels appuis repose-t-elle et peut-elle reposer? D'où vient la variété de ses effets chez les divers individus, dans les divers âges, et dans les différentes circonstances ? D'où viennent les différens degrés de son énergie? Quelle est sa relation avec les

objets qu'elle se choisit ? Quelle est la sphère des objets qui lui appartiennent, les limites dans lesquelles elle doit se restreindre ? Est-elle capable d'embrasser les objets surnaturels, et de quelle manière communique-t-elle avec eux ? Pourquoi franchit-elle ces limites? Quelle est sa connexion secrète avec nos sentimens et nos passions ? D'où naissent les contradictions auxquelles elle est sujette ? Quel est le principe de cette liberté capricieuse qu'elle paraît quelquefois affecter? Les philosophes anciens ont-ils été fondés à distinguer l'opinion de la science ? Quelle est la ligne de démarcation qui les sépare ? Y a-t-il une croyance philosophique, et en quoi se distingue-t-elle de la croyance vulgaire ? Par quel art crée-t-on la première et se rend-on maître de la seconde ?

La science prétend n'user que de démonstrations rigoureuses. Cependant n'est-elle pas forcée de recourir souvent aux conjectures? N'y recourt-elle même pas plus d'une fois à son insu ? Quoiqu'il en soit, les conjectures sont le plus souvent les seuls guides qui puissent diriger l'homme dans la conduite ordinaire de la vie ; elles seules composent cette prudence pratique qui ne nous est peut-

être pas moins nécessaire que la science elle-même. L'art des conjectures est donc d'une grande importance et digne de toute l'attention des philosophes ; mais doit-il être abandonné à l'instinct ? *Ne doit-il pas être réglé par une théorie ?*

Quels seront les principes de cette théorie ? Quels sont les moyens de les appliquer aux traditions historiques, aux témoignages humains, aux circonstances ordinaires de la vie, de rendre cette application assez facile pour être usuelle ? Peut-on déterminer des formules rigoureuses pour les probabilités qui se présentent dans les questions morales ? A quel point peut-on y introduire les méthodes de calcul ? Neuvième problème.

Les plus importans problêmes qui paraissent subsister encore dans les élémens des connaissances humaines, se rapportent aux vérités primitives et aux vérités déduites, à la distinction qui existe entr'elles, à l'union qu'elles peuvent contracter. Peut-être, toutes les erreurs des philosophes viennent-elles, ou de ce qu'ils ont voulu prouver ce qui ne doit pas être prouvé, mais senti ; ou de ce qu'ils ont voulu prouver des choses qui sont au dessus du pouvoir de toutes les preuves.

Que les philosophes nous apprennent enfin à reconnaître avec certitude quels sont les premiers anneaux de la chaîne de nos connaissances, les anneaux fixes et immobiles auxquels nous pouvons rattacher tous les autres; qu'ils nous apprennent à construire cette chaîne elle-même qu'ils doivent soutenir, et dès-lors, nous ne nous occuperons plus qu'à la prolonger; les destinées de la science seront à jamais en sûreté. Mais tant que les uns placent au rang des connaissances élémentaires et immédiates des notions qui ne peuvent être que déduites, tant que les autres demandent des raisonnemens et des déductions pour des connaissances qui ne peuvent être qu'immédiates et élémentaires, il est impossible que les premiers ne donnent pas occasion aux affirmations arbitraires du Dogmatisme, que les seconds n'autorisent pas la renaissance continuelle du doute.

Nous ne doutons point qu'en présentant comme des *desiderata* qui subsistent encore dans la science, les problêmes que nous venons d'énumérer; nous ne paraissions coupables d'un grand délit aux yeux de certaines

sectes

sectes (1). Nous leur paraîtrons impardonnables de remettre en question ce qu'elles croient avoir prouvé. Mais on ne saurait nous contester du moins qu'il existe aujourd'hui encore plusieurs systêmes qui croient avoir prouvé, sur les mêmes points, des affirmations toutes contraires, et il ne nous en faut pas davantage pour être autorisés à provoquer une révision de ce grand procès, en cherchant à éclairer les difficultés qui prolongent les incertitudes.

(1) Il en est une, par exemple, qui ne pardonne point, même aux premières sociétés savantes de l'Europe, de proposer dans des concours publics certaines questions sur lesquelles elle présume, sans doute, avoir répandu des flots de lumières. Certes, s'il en était ainsi, ces sociétés savantes lui offraient de bien grands avantages, en lui donnant une si belle occasion de triompher de ses adversaires. Mais nous ne voyons guère que les partisans de cette secte se montrent dans la lice. Ils trouvent plus commode de s'élever contre ces programmes que de s'efforcer d'y satisfaire. Bientôt peut-être ils ne permettront plus aux Académies de mettre au concours autre chose que leur propre apologie. Mais où se réfugierait l'impartialité philosophique, si elle était bannie de ces tribunaux suprêmes? et n'est-il pas digne de ceux qui sont les premiers à encourager les découvertes, d'être les derniers à abdiquer tous les doutes?

Cependant, en méditant l'énoncé de ces problêmes, on voit bientôt qu'ils se rattachent à deux ordres de questions collatérales, dont l'examen ne leur est pas moins nécessaire.

Autres questions subordonnées.

Les facultés de l'esprit humain sont l'instrument qu'il applique à l'acquisition des connaissances; les idées sont les matériaux sur lesquels ces facultés s'exercent. Il importe donc de connaître les lois qui régissent les unes, et les caractères qui appartiennent aux autres.

Facultés humaines.

D'abord a-t-on exactement tracé la limite qui sépare les facultés intellectuelles de l'homme, de ses facultés morales? Peut-on les isoler les unes des autres dans la réalité, avec autant de précision et d'exactitude que dans l'ordre des abstractions? Est-il vrai, par exemple, que les premières seules exercent quelqu'empire sur la science, que les secondes soient exclues de toute participation à ses résultats?

Leur nomenclature.

Peut-on supposer que toutes les facultés intellectuelles se réduisent à une seule (1)?

(1) L'Institut national a mis cette question au concours. On peut voir, dans les nouveaux *mélanges*

N'est-ce pas même s'exposer à tomber au moins dans des hypothèses arbitraires, que de s'attacher à la recherche de cette faculté unique et primordiale ? Tout résultat qui présente des *composés mixtes*, ne suppose-t-il pas des élémens multiples et variés ? Comment classer les diverses espèces des facultés de l'homme ? Comment distinguer les facultés naturelles des facultés acquises ?

Chaque faculté de l'esprit humain ayant un mode d'exercice qui lui est propre, doit avoir aussi certains procédés qui lui conviennent; elle doit être dirigée par certaines lois constantes; il doit y avoir pour chacune un régime plus ou moins utile ou funeste; elle doit enfin dépendre plus ou moins des circonstances extérieures. Or, a-t-on bien étudié toutes ces choses ? Quel médecin assez habile tracera, pour l'intelligence, cette espèce de diététique morale qui conservera, déploiera ses forces, et préviendra les maladies dont elle n'est que trop souvent atteinte ? Ne devra-t-on pas faire consister l'éducation plus encore dans cet art de diriger et Leur exercice.

---

littéraires, historiques et philosophiques, ce qu'en ont pensé les métaphysiciens étrangers.

d'exercer les facultés, que dans celui de transmettre certaines idées? Un ouvrage qui renfermerait un choix de conseils pratiques, pour la culture et la conduite de l'entendement, serait peut-être bien plus nécessaire pour la plupart des hommes que les logiques de nos écoles; s'il ne faisait pas des raisonneurs habiles, il multiplierait du moins le nombre des esprits justes.

Leur nature.

Les facultés intellectuelles sont des puissances. Toute puissance est ou active, ou passive, ou l'un et l'autre tout ensemble. Quel est celui de ces trois caractères que nous devons reconnaître dans chaque faculté intellectuelle? Quel est le degré de dépendance dans lequel elle nous constitue? le degré d'activité qu'elle suppose en nous-mêmes? cette activité est-elle spontanée, ou suppose-t-elle une occasion déterminante, et se proportionne-t-elle nécessairement au degré d'intensité de ces agens externes? Est-il possible d'établir une sorte de statique sur les effets de cette action et de cette réaction, sur leur équilibre réciproque? Mais surtout l'homme exerce-t-il lui-même quelqu'empire sur ses facultés? Quel est cet empire, et a-t-il quelques moyens de l'accroître?

Nous avons coutume d'assigner un domaine particulier aux diverses facultés intellectuelles. Bacon nous en a donné l'exemple. Cette division est-elle faite exactement ? Résulte-t-il de la division établie, que toutes les autres facultés soient absolument exclues du domaine assigné à l'une d'entr'elles, ou seulement qu'elles s'y trouvent subordonnées à cette dernière ? Et quelles seraient les règles de cette subordination? Les nombreuses erreurs, par exemple, que l'imagination a introduites dans la philosophie, doivent-elles enlever à l'imagination toute espèce de droit à concourir aux travaux philosophiques ? Et quelle espèce de fonctions lui resterait-il à remplir, pour que sa coopération devînt utile sans nous exposer aux mêmes abus ? On pourrait même demander s'il est aucune opération complète de l'esprit humain à laquelle chaque faculté n'ait une coopération essentielle. Il importerait surtout d'examiner quelles sont celles qui le dirigent dans l'opération la plus étonnante, celle par laquelle il invente, de quels élémens se compose cette puissance créatrice qui paraît si inégalement distribuée entre les divers individus, les divers pays et les

Leur domaine respectif.

divers âges ; de rechercher quelle similitude subsiste entre les inventions dans les arts et les découvertes en philosophie. Mais, si le génie s'ignore lui-même, qui osera lui dérober ses secrets augustes ?

Idées. Tous les philosophes ne cessent de nous entretenir de nos idées, mais ont-ils bien défini ce qu'ils entendent par ce terme ? La nature de l'idée peut-elle être expliquée, et comment le serait-elle ?

Leurs propriétés générales. Qu'est-ce que l'idée est pour l'esprit ? Est-elle une réalité, ou seulement un signe ? Est-elle le terme unique des opérations intellectuelles ou seulement un intermédiaire ? Appartient-elle exclusivement à l'intelligence ; n'est-elle que sa modification ? Et alors ne faut-il pas admettre avant les idées, certaines impressions qui la mettent en rapport avec les objets ? Ou bien l'idée n'est-elle qu'une certaine manière d'apercevoir les choses ?

Pour emprunter le langage de certains philosophes, qu'y a-t-il dans les idées de *subjectif*, qu'y a-t-il en elles *d'objectif* ? Que reçoivent-elles du dehors ? que reçoivent-elles de l'entendement ? Qu'est-ce qui constitue leur *matière* et leur *forme* ? Quels principes

établir pour fixer cette distinction posée d'abord par Aristote, et développée ensuite par Kant ? Cette distinction peut-elle être la même pour toutes les espèces d'idées ? Comment s'opère cette combinaison dans une même idée, des matériaux empruntés, et de la main-d'œuvre que nous y ajoutons, s'il nous est permis d'employer cette expression?

Une opinion constante a, depuis Platon, présenté les idées comme *une espèce d'images* ou de peintures intellectuelles. Arnaud et Reid leur ont refusé ce caractère. Lequel des deux systêmes mérite la préférence. A quel point peut-on emprunter, relativement aux opérations de l'esprit, les comparaisons déduites des phénomènes sensibles ? Une idée peut-elle être une image ? Si elle l'est, comment le savons-nous ? En quoi nos idées peuvent-elles être représentatives des objets ? Quelles sont celles auxquelles convient ce caractère ? Est-il nécessaire qu'elles soient représentatives pour constituer nos connaissances ?

Locke a placé les idées simples dans la région des idées sensibles; aux yeux de Léibnitz, les idées sensibles sont extrêmement composées. A-t-on solidement réfuté cette Leur classification.

dernière opinion : en quoi consiste la simplicité des idées, et n'a-t-elle pas plusieurs espèces ? Ne doit-il pas avoir une corélation nécessaire entre les idées simples et les vérités primitives ; entre les idées composées, et les vérités déduites ?

Les philosophes nous ont présenté divers systêmes pour la classification des idées. Quel est celui qui est préférable et qui se conforme le mieux à la méthode naturelle ? Ne pourrait-on pas en concevoir une plus exacte encore et plus complète ? La classification des idées ne se présente-elle pas sous plusieurs aspects qui peuvent autoriser des méthodes différentes ? Ne serait-il pas important de sous-diviser les notions abstraites en plusieurs espèces qui diffèrent essentiellement, et de même par rapport aux idées complexes ? Quel est le véritable caractère des idées positives, des idées privatives ? Comment se combinent-elles ? Quelle utilité peut-on retirer des secondes pour le systême de nos connaissances ?

La théorie des sensations elle-même, quelque perfectionnée qu'elle ait été par l'école française, n'invoque-t-elle pas encore bien des développemens ? A-t-on bien mar-

qué toutes les classes d'idées sensibles? A-t-on analysé, d'une manière suffisante, les deux ordres de sensations les plus importans, les phénomènes du tact et ceux de la vision? N'y a-t-il pas en nous un sixième ordre de sensation très-distinct des cinq ordres reconnus généralement, très-fécond en variétés, très-curieux dans ses effets, qui se compose de sensations toutes intérieures, comme les divers genres de douleurs, de bien-être? Ne surpassent-elles pas toutes les autres dans l'influence qu'elles exercent sur nos facultés morales, et quelles sont les causes de cette influence?

Les idées de *relation* ont beaucoup occupé les Scholastiques, et plusieurs de leurs recherches, à cet égard, ne méritaient pas de tomber dans un si profond oubli. Connaît-on bien toute l'étendue de cette classe d'idées? Connaît-on bien toutes les propriétés qui leur appartiennent? A-t-on surtout approfondi avec assez de soin les opérations de l'esprit dont elles résultent? Toute relation suppose une comparaison. On ne compare les idées qu'après les avoir distinguées. Mais comment les idées commencent-elles à se distinguer entr'elles? Voilà ce qui est,

si nous ne nous trompons, bien peu expliqué jusqu'à cette heure.

Leur formation. N'y aurait-il aucun moyen de concilier les deux systèmes contraires sur la formation des idées, celui qui fait naître toutes les idées des sens, et celui qui suppose en nous certaines idées inhérentes à notre être? N'y a-t-il pas même beaucoup de mésentendus sur l'interprétation de cette maxime: *que toutes les idées viennent des sens*? A-t-on tenu assez de compte de toutes les opérations qui concourent à la formation de chaque espèce d'idées? Pourquoi l'homme est-il susceptible d'un grand nombre d'idées dont les animaux sont privés? Si cette différence provient de la parole, la faculté de la parole ne suppose-t-elle donc pas, à son tour, certaines idées nécessaires à son exercice? Quelle est l'influence des circonstances extérieures, et particulièrement de l'état de société sur la formation des idées? Quelles sont les idées nécessaires à la sociabilité?

Enfin de ce que toutes nos idées viennent originairement des sens, est-on en droit de conclure que nous ne pouvons avoir aucune idée des choses qui ne nous ont pas été

transmises par les sens? Et ne pouvons-nous rien savoir des choses dont nous n'avons pas l'idée? (1).

---

(1) En offrant ces diverses questions comme des *désiderata*, nous n'avons garde de prétendre que plusieurs philosophes n'en aient donné, en divers siècles, une vraie et légitime solution, et qu'un grand nombre surtout qui ne l'ont point expressément énoncée, n'en aient eu au moins le pressentiment. Nous voulons dire seulement que ces solutions n'ont point encore été entourées, à ce qu'il nous semble, de toutes les preuves nécessaires pour les mettre entièrement à l'abri du doute, et qu'elles ont besoin d'être éclairées encore par de nouvelles analyses.

Au reste, quelques lecteurs pourraient bien proposer encore un autre problême; ils pourraient demander à quel point ceux qui viennent d'être énumérés peuvent être utiles à la science? Nous pensons qu'ils peuvent avoir surtout deux genres d'utilité: qu'ils peuvent répandre une plus grande lumière sur les vérités que nous possédons, prévenir pour la suite des doutes, des erreurs et des recherches oiseuses. Mais nous sommes bien éloignés de supposer que l'incertitude qu'ils entraînent, remette en question tous les élémens des connaissances humaines; nous sommes bien éloignés de dire, avec quelques philosophes, qu'il n'y a rien encore de démontré en philosophie. Il y a heureusement un très-grand nombre de vérités dont nous avons le senti-

e la réforme de la logique.

Si nous ne possédons pas encore sur les questions précitées, ou du moins sur la plupart d'entr'elles, une solution satisfaisante, ne devons-nous pas en conclure que la logique et la métaphysique invoquent encore non-seulement de nombreux perfectionnemens, mais même une réforme fondamentale ?

Les limites qui doivent séparer ces deux sciences ne sont pas encore exactement tracées. Les premiers philosophes grecs ne supposèrent même pas qu'elles pussent former deux sciences distinctes. Lorsqu'Aristote dans sa grande classification leur eut assigné un rang différent, on continua souvent, pendant qu'on les distinguait en paroles, à les confondre en réalité. Aujourd'hui plusieurs

---

ment, quoique nous n'ayons point achevé d'approfondir leur nature. On pourrait distinguer la *perception* qui découvre la vérité, de la *réflexion* qui s'en rend compte. Cette perception a existé par rapport au plus grand nombre de questions énoncées; cette réflexion a besoin d'être peut-être portée plus avant, et ne fera, le plus souvent, que confirmer par une autre voie les résultats qu'on avait saisis : si elle n'est pas nécessaire pour les obtenir, elle sera du moins très-utile pour les justifier aux yeux des autres.

philosophes, quoique dans des systêmes opposés tendent également à les identifier. Les uns, étendant le pouvoir de la logique jusqu'au principe des choses, croient trouver la source de toute vérité dans la source de toute réalité, et placent à la fois, dans le même centre, ce que l'Ecole appelait *ratio essendi* et *ratio cognoscendi* (1). Les autres restreignant la métaphysique à n'exprimer que les rapports de nos idées (2), ou que les formes générales de nos conceptions (3), n'étendent point ses attributions au delà de la sphère de l'art de penser, ne lui permettent point de pénétrer dans la nature réelle des êtres.

Aristote porta subitement la logique à un si haut degré de perfection, que tous les siècles ont semblé, par une convention tacite, s'accorder à considérer désormais cette science comme complète. On s'est à-peu-près borné à modifier les formes qu'Aristote lui avait données, en développant, abrégeant

(1) Bardili, Reinhold et Jacobi.

(2) Locke et Condillac.

(3) Kant.

l'exposition, ou en employant un autre langage. Condillac lui-même n'a guère fait autre chose, quoique peut-être sans s'en apercevoir, et sa logique conçue en d'autres termes, ne diffère point, quant au fond de celle du Lycée; car celle-ci réduisait en effet le raisonnement à une transformation du langage, et le syllogisme dont elle faisait usage, n'était qu'un mode de substitution d'un terme à un autre terme par le moyen d'une sorte d'équation grammaticale. Cependant, lorsqu'on essaie d'employer cette logique qui nous paraît si exacte, on se trouve très-embarrassé dans un grand nombre de circonstances; lorsqu'on veut creuser ses fondemens, on s'aperçoit qu'elle donne des garanties bien peu fixes de la certitude. Il nous manque une logique vraiment usuelle dans ses préceptes, parfaitement solide dans ses élémens; qui satisfasse à tous nos besoins, qui prévienne tous les doutes, qui embrasse toutes les espèces de jugemens, qui détermine tous les signes de la vérité, qui dirige toutes les méthodes, qui accompagne l'esprit dans toutes ses opérations; il nous manque une logique, est-il permis de le

dire? une logique qui soit entièrement conséquente (1).

Il ne nous appartient pas de présenter ici l'exemple de toutes ces réformes. Nous nous bornerons à indiquer celle qui nous paraîtrait la plus convenable pour la manière de procéder dans l'exposition de la logique. Nous croyons qu'elle devrait toujours commencer par une sorte d'histoire résumée ou de tableau comparatif des opinions diverses des philosophes sur les principes de la logique. On y montrerait d'un côté ce qu'ils ont pensé sur l'origine des connaissances, leur certitude, leur réalité, sur le *critérium* de la vérité; de l'autre, on montrerait quelles erreurs ou quelles découvertes ont signalé les applications qu'ils ont faites de leurs méthodes. On aurait ainsi une sorte de logique expérimentale, qui servirait d'introduction à la logique rationnelle, telle à-peu-près que celle dont Gassendi et Regis nous ont

Plan d'une logique.

(1) Nous espérons qu'on nous pardonnera ce blasphême, si l'on réfléchit seulement que les logiciens ordinaires définissent *le jugement* par *la comparaison des idées*, *et la vérité* par *l'accord de nos idées avec les objets*, et nous entretiennent ensuite de jugemens vrais ou faux.

laissé l'exemple. La logique rationnelle pourrait ensuite elle-même se diviser en six parties principales. La première présenterait le tableau des opérations de l'esprit humain, des facultés qui exécutent ces opérations, des produits simples ou composés qui en résultent; ce serait en quelque sorte l'histoire de la formation de la pensée dans chaque individu. La seconde comprendrait la nomenclature des préceptes qui doivent apprendre à juger et à raisonner dans l'ordre des choses spéculatives; ici se placerait en grande partie la logique d'Aristote, la dialectique des anciens, et la manière d'appliquer l'analyse des modernes à la solution des questions abstraites. La troisième partie contiendrait ce qu'on pourrait appeler la logique des faits, cette logique dont nous avons souvent invoqué le secours dans le cours de cet ouvrage; après avoir établi les principes d'après lesquels nous jugeons et nous raisonnons sur les faits, elle développerait les règles de quatre arts bien importans : celui d'observer, celui d'expérimenter, celui de généraliser les expériences, enfin, celui de conjecturer. La quatrième partie serait consacrée à déter-

miner les signes qui distinguent la vérité de l'erreur, les divers degrés de certitude entr'eux, et la certitude de la vraisemblance; elle tracerait la généalogie de nos préjugés, indiquerait les erreurs et leurs remèdes. La cinquième partie serait un traité des méthodes, ouvrage presqu'entièrement neuf, s'il avait pour objet de fixer les caractères, l'emploi et le but de chaque espèce de méthodes, les moyens de les perfectionner, d'observer leur influence, de rapprocher, par de judicieuses comparaisons, les méthodes des différentes sciences. La sixième renfermerait le recueil des pratiques nécessaires à la culture de l'esprit; elle enseignerait à développer et à cultiver la mémoire, les sens, l'attention, la réflexion, l'imagination, et surtout cette faculté inventive dont les écarts sont quelquefois si funestes, mais qui, sagement dirigée, détermine tous les progrès dans les sciences comme dans les arts.

Enfin, à cette logique rationnelle il serait à propos de joindre quelques applications immédiates et de l'utilité la plus générale. Elles seraient relatives, par exemple, à la connaissance des hommes, à la prudence

dans la conduite de la vie, à l'art de la conversation et de la discussion, à celui de lire avec fruit (1), à la manière de juger les auteurs en général et les philosophes en particulier ; elles seraient relatives surtout à un art qui semble embrasser tous les autres, à l'art de la méditation. On indiquerait quelles circonstances sont nécessaires pour disposer à cet exercice, quelles précautions peuvent en prévenir les abus, par quels moyens l'esprit se rend assez maître de lui-même pour diriger efficacement sa réflexion, lorsque, dans le silence de la solitude, aucun secours extérieur ne lui est offert. Enfin on appliquerait la logique aux premières notions de la grammaire, aux premiers préceptes de l'éloquence.

Réforme de la métaphysique.

Le besoin d'une réforme en métaphysique est plus généralement senti. Il l'est à un tel point, qu'on ne se trouve pas encore d'ac-

(1) Quel n'en serait pas l'effet, si l'on pense qu'un seul ouvrage bien lu a suffi quelquefois pour faire germer dans un esprit le génie qui recule les limites des sciences! L'art de bien lire devrait renfermer celui de se préparer à la lecture, et celui de refaire en quelque sorte l'ouvrage qu'on a lu, et par une méthode différente de celle qu'a suivi l'auteur.

cord sur l'objet, le but et la nature de cette science, qu'un grand nombre de personnes contestent son utilité, plusieurs même sa réalité et son existence. L'espèce de confusion et d'incertitude dont elle est entourée est une des principales causes qui ont discrédité la philosophie. Le nom seul de la métaphysique est auprès de bien des gens un synonyme de tous les abus de la raison.

La réforme devrait donc avoir trois objets principaux : déterminer la nature de cette science, fixer les principes d'après lesquels elle doit être traitée, indiquer l'emploi qu'on en peut faire.

La métaphysique pourrait être considérée d'abord comme la science de l'entendement humain : sous ce rapport elle serait toute expérimentale ; elle serait une branche des sciences naturelles; on pourrait même l'appeler l'*histoire naturelle de l'esprit*. Car, pourquoi les opérations de l'intelligence ne seraient-elles pas aussi bien que les propriétés et les fonctions des corps organisés, un sujet d'observation ? Pourquoi la conscience et le sens intime, pourquoi le commerce des hommes et l'histoire morale des peuples ne nous guideraient-ils pas dans l'étude de ces

phénomènes intérieurs, avec autant de sûreté que les sens externes et les instrumens matériels dans l'étude des phénomènes physiques, si d'ailleurs on observe les mêmes précautions, si on suit les mêmes méthodes ?

La métaphysique pourrait être considérée en second lieu, comme la nomenclature générale des idées humaines. Sous ce point de vue elle distinguerait leurs divers genres, familles et variétés, se bornant à les classer dans l'ordre le plus naturel et le plus régulier, par une comparaison attentive de leurs propriétés diverses. Elle offrirait à l'esprit humain un fil pour se diriger dans le labyrinthe de ses propres notions. Elle pourrait, sous ce rapport, être justement nommée *idéologie ;* elle formerait une espèce de *dictionnaire philosophique*, dans lequel chaque notion serait expliquée par le rang qu'elle occuperait (1). Mais ce dictionnaire est encore à faire ; peut-être, en essayant de le composer, trouverait-on dans les travaux des Scholastiques des secours inattendus ;

---

(1) Nous avons essayé de tracer une esquisse de ce travail dans le Traité des signes et de l'art de penser, tome IV.

peut-être, s'ils avaient prétendu donner une autre valeur à leurs recherches, auraient-ils éclairé la science au lieu de l'obscurcir. On voit que la métaphysique ainsi envisagée serait précisément à la philosophie ce que les méthodes de nomenclature ont été à la botanique, à la minéralogie, à la chimie; elle devrait donc se diriger dans le même esprit; elle devrait chercher, dans la généalogie des idées, le mode de leur classification; elle devrait tendre et devenir toujours davantage une méthode véritablement naturelle, sans oublier que les vraies méthodes naturelles ne se forment point en un jour.

La métaphysique pourrait être considérée encore comme une science qui fixe, par des maximes ou par des formules, les relations générales des idées; sous ce rapport elle ne s'arrêterait pas à une classification, mais elle établirait un certain système de démonstrations abstraites et conditionnelles, qui se trouverait préparé à l'avance, comme un moyen de transformation; elle remplirait donc, à l'égard de la philosophie, les mêmes fonctions que le calcul et l'algèbre, à l'égard des sciences physiques; elle n'exprimerait point des réalités, mais seulement

des proportions; elle serait une espèce de géométrie intellectuelle; elle n'aurait pas plus que la géométrie ordinaire, le droit de rien affirmer sur les faits, avant d'avoir admis quelque donnée expérimentale. Peut-être alors pourrait-elle enfin atteindre à l'évidence et à la rigueur des sciences mathématiques, du moins s'en rapprocher, si elle savait se former un système de signes plus méthodiques, si elle prenait plus de soin pour définir les termes dont elle fait usage, si elle suivait d'une manière plus fidelle la série de ses déductions.

Enfin, on pourrait étendre encore le domaine de la métaphysique, on pourrait l'étendre hors de la sphère des simples formules de transformation, et lui donner une espèce de puissance sur le système général des êtres réels; elle aurait alors pour objet de fixer leurs propriétés les plus universelles, et les premières lois qui président à l'enchaînement des effets et des causes : l'*existence*, l'*espace*, la *durée*, l'*action*, la grande relation qui unit le monde physique au monde moral, les êtres naturels aux intelligences, voilà ce qu'elle pourrait embrasser. Elle serait donc à la philosophie, ce que la

physique générale est aux sciences naturelles. Comme de toutes les vocations de la métaphysique celle-ci est la plus importante et la plus sublime, elle a été celle aussi que les philosophes lui ont plus promptement et plus constamment supposée. Mais il serait bien nécessaire d'examiner, avant tout, de quelle manière, sous quel rapport, et jusqu'à quel point la métaphysique peut s'occuper de ces choses, afin de réduire ses prétentions à la mesure précise de ses moyens; il faudrait surtout bien savoir par quels procédés la métaphysique peut s'élever à cet ordre de connaissances, si elle peut y atteindre d'une manière immédiate et directe, par la seule efficacité de ses définitions et de ses axiômes, comme les métaphysiciens l'ont ordinairement pensé, ou si elle ne doit pas ici se borner, comme la physique générale, à résumer les observations.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de tracer pour la métaphysique aucune autre enceinte que celle qui résulterait de l'une ou l'autre de ces quatre suppositions, à moins que, détachant en sa faveur une portion du domaine que nous avons assigné à la logique, on ne la fasse consister dans la

science des principes relatifs à l'origine, à la réalité, à la certitude de nos connaissances, pour en composer ainsi ce que Descartes appelait la *philosophie première*, pour en former un ensemble de préliminaires qui servirait d'introduction à toutes les sciences humaines, ce qui serait peut-être l'idée la plus sage et la plus utile.

Quoiqu'il en soit, dès que la métaphysique sera bien définie, il sera facile de faire reconnaître aux hommes sensés sa réalité et son existence. Nous disons aux *gens sensés;* car, pour les esprits impatiens et superficiels, il faut désespérer de leur faire jamais admettre la réalité des choses qui appartiennent à une méditation profonde; et telle sera nécessairement la destinée de la métaphysique, de quelque manière qu'on la conçoive; la confiance de ces hommes augmentant en proportion de leur ignorance, ils regarderont presque avec le sourire du mépris les travaux de ceux qui étudient des choses étrangères à ce qu'eux-mêmes croient savoir. De même, quand l'enceinte de la métaphysique aura été soigneusement tracée, on pourra faire le choix des principes qui doivent diriger l'esprit

dans les recherches qui la concernent; ces principes se modifient nécessairement suivant la nature des objets qui lui sont assignés; il serait alors fort à propos de former un choix, un recueil des vérités et des faits qui peuvent être justement regardés comme constatés et convenus en métaphysique, afin de ne point perdre le tems à revenir éternellement sur les mêmes choses, à remettre en question ce qui est reconnu; mais pour s'occuper enfin activement à compléter, à perfectionner. N'est-ce pas en effet une chose effrayante et décourageante d'entendre chaque philosophe qui cherche à ouvrir une nouvelle école, nous annoncer que tout est à recommencer en philosophie, et que jusqu'à lui on n'a pas même établi des bases? Une telle manière de se présenter aux yeux du public, loin de mettre en honneur le nouveau système, ne tend-elle pas plutôt à discréditer toute philosophie? Nous ne craindrons point de l'ajouter enfin; lorsque la sphère de la métaphysique aura été sagement circonscrite, l'utilité de ses résultats ne sera plus mise en doute, sinon par ceux qui veulent absolument des applications immédiates, prochaines et palpables, au moins

par les esprits qui, doués de quelque élévation et de quelque étendue, regardent comme une des applications les plus importantes celle qui nous enseigne à bien connaître et à bien penser. La métaphysique se présentera à leurs yeux comme une sorte de méthode générale, d'instrument intellectuel : et qui eût prévu, lorsque Euclide fixa la valeur du carré de l'hypothénuse, tous les fruits qu'on retirerait de cette équation géométrique! Que n'eussent pas pu dire les beaux-esprits de son tems pour rejeter cette vérité au rang des abstractions les plus oiseuses!

Problêmes insolubles.

S'il est utile de fixer le véritable point de la question dans les problêmes dont les données sont en notre puissance, d'attirer sur eux l'attention des penseurs, il n'est pas moins funeste de se proposer des problêmes qui de leur nature sont insolubles. Cependant nous voyons trop souvent les philosophes s'épuiser à l'examen de certaines questions, avant d'avoir même songé à se demander si cet examen est en leur pouvoir, si cette question est du nombre de celles qu'il est permis à notre entendement d'approfondir. Que résulte-t-il de ces recherches inconsidérées ? la philosophie consume

toutes ses forces à la poursuite d'un résultat imaginaire; lorsqu'elle reconnaît, mais trop tard, l'inutilité de ses efforts, un découragement absolu s'empare d'elle ; on argumente de son impuissance pour lui refuser ses plus légitimes prérogatives ; un doute universel semble éteindre toutes les espérances; ou bien, conduite par la route qu'elle a prise à des affirmations gratuites, à des conséquences absurdes, elle s'obstine à leur attribuer un mérite proportionné aux peines qu'elles lui ont coûtées, et pendant qu'elle s'égare ainsi dans les illusions d'un fol orgueil, elle néglige les biens réels, quoique plus modestes, qui se trouvaient effectivement à sa portée, et l'on se trouve en dernière analyse aussi pauvre de connaissances positives qu'on est riche en aparence de systêmes.

Il n'est pas besoin de rappeler combien de problêmes insolubles ont été élevés sur la nature et l'essence des êtres, sur les principes de l'existence, et nous aurons lieu d'observer par la suite quels effets sont résultés de ces recherches. Mais n'a-t-on pas proposé des questions aussi inconsidérées à l'égard des élémens des connaissances humaines?

Ne doit-on pas ranger dans cette classe toutes celles qui ont pour objet de demander une preuve pour les témoignages des sens externes et pour ceux du sentiment intime; celles qui se dirigent à la recherche du principe de l'unité systématique; celles qui, des seules idées du possible, veulent faire sortir la connaissance de l'existence réelle? Mais, si nous ne nous trompons, des questions aussi étrangères au véritable but de la science seront prévenues par l'examen seul des problêmes que nous avons précédemment énumérées, si l'on en pénètre bien le véritable esprit.

Démontrer *à priori* la nature et la possibilité de la connaissance.

Quelques philosophes, croyant que l'art d'approfondir une science ne consiste que dans celui de multiplier les interrogations, ont demandé, si avant d'élever aucun autre problême sur la génération des connaissances, il ne faudrait pas examiner une première question qui leur paraît fondamentale: *Quelle est la nature de la connaissance elle-même? Comment est-elle possible? Quelle est la relation du sujet qui connaît, à l'objet connu?* En nous offrant une telle question, ils ne supposent pas que *notre connaissance* puisse être pour nous le terme d'une intuition immédiate; en rendant cette

question antérieure à tous les faits dont se compose le système de nos connaissances, ils ne supposent pas qu'elle puisse être résolue *à posteriori*, c'est-à-dire, par cette méthode qui remonte des effets aux causes. Ils exigent donc une démonstration, et qui plus est, une démonstration *à priori* (1).

Plus on médite l'exposé d'un tel problême, plus on trouve qu'impliquant contradiction, il ne peut engager l'esprit que dans un cercle vicieux.

S'il s'agit en effet de démontrer *à priori* la possibilité d'une *connaissance quelconque*, où puisera-t-on alors les données et les prémisses pour cette démonstration? qu'y a-t-il pour l'esprit humain par-delà la connaissance elle-même? L'ignorance toute seule et l'ignorance absolue. Pour démontrer la *possibilité de la connaissance*, il faudrait supposer qu'on a déja au moins *la connaissance de ce qui est possible.* — Ce problême est contradictoire.

Connaître est une opération de l'esprit; si cette opération peut être l'objet d'une démonstration synthétique, il faut qu'elle

---

(1) Ce problême est entr'autres le point de départ de la philosophie de Kant.

soit pour nous une opération composée. Or, comment établirons-nous les opérations élémentaires qui se combinent en elles, si nous ne les connaissons? Nous admettrons donc déja une première connaissance et nous supposerons ainsi la question même qu'il s'agissait de résoudre.

Les élémens de la connaissance ne peuvent être que des idées ou des faits. Mais admettrons-nous un fait, comme donnée, si nous ne l'avons observé, et prendrons-nous les idées comme point de départ, si l'esprit ne possède déja la connaissance de ses idées?

On nous demande quelle est la relation de l'objet connu, au sujet qui connaît? Mais une relation entre deux choses ne peut être que la suite et l'effet des propriétés de chacune d'elles; c'est dans ces propriétés qu'il faut chercher le principe de ces relations, si l'on veut les démontrer *à priori*. Mais comment établir les propriétés de l'objet connu, si l'on n'a la connaissance des propriétés de cet objet, et si on ne se fonde par conséquent sur quelque relation entre cet *objet* et l'esprit? Il y a plus : les propriétés même du *sujet qui connaît* ne peuvent être admises, si le *sujet* ne devient pour lui-même un objet

qu'il contemple et qu'il observe. Ainsi, à mesure qu'on avance, la difficulté se renouvelle et se reproduit sans cesse par la nature même des choses.

En un mot, on peut fort bien démontrer une *espèce particulière de connaissances*, par des connaissances d'une autre espèce. Mais demander une démonstration première et générale, pour toute espèce de connaissance, c'est demander un point d'appui au sein du vide absolu.

Pour démontrer la possibilité de la connaissance, il suffirait de voir qu'elle n'implique pas contradiction. Car il ne peut y avoir que deux sortes de possibilités. Celle qu'on appelle *métaphysique* et qui ne consiste que dans la compatibilité des idées entr'elles; celle qu'on appelle *physique*, et qui consiste dans la compatibilité d'une chose avec une autre chose existante, d'après les lois générales de la nature. Cette dernière espèce de possibilité ne peut avoir aucun rapport à la question que l'on propose, puisque son examen suppose la connaissance d'une chose réelle et des lois de la nature.

Lors même que nous ne concevrions pas par quels moyens, en vertu de quelles lois

la connaissance peut réellement se produire, il ne s'ensuivrait pas que la connaissance ne puisse réellement être produite, et que nous ayons le droit de nier cette possibilité. Pourquoi ne serait-elle pas l'effet de certains moyens et de certaines lois placées hors des limites de nos conceptions?

Ce problême est donc absurde et contradictoire par sa nature.

Il est inutile. Mais en quoi d'ailleurs serait-il nécessaire ?

Serait-ce pour prouver qu'il y a en effet une connaissance? Serait-ce pour trouver un moyen de constater la légitimité des connaissances en distinguant la vérité de l'erreur ?

Si ce problême était nécessaire pour prouver qu'il existe une connaissance quelconque, ce serait sans doute parce qu'on ne peut s'assurer directement de ce fait en vertu d'une immédiate intuition, et parce qu'on ne peut le démontrer par une méthode *à posteriori*.

Que tout homme se consulte de bonne-foi, qu'il se demande à lui-même s'il existe pour lui une opération qu'on appelle *connaître*. Il n'en faut pas davantage. Et si un homme se présentait qui nous répondît par la

la négative, il serait inutile d'agiter avec lui, non pas seulement cette question, mais toute autre question; il serait même inutile d'avoir avec lui un idiôme; car cet homme serait rayé lui-même du rang des créatures intelligentes. Mais pourquoi demanderait-on une démonstration de la connaissance, si c'est le caractère du phénomène auquel nous donnons ce nom, qu'il consiste précisément dans une lumière qui se réfléchit; si l'esprit, en exécutant cette opération, est à-la-fois acteur et témoin; si enfin, il est dans *la nature de la connaissance* telle que nous la concevons, de *se connaître elle-même?*

Veut-on des preuves *à posteriori?* nous nous contenterons d'une seule. Nous la déduirons du problême qu'on nous propose; car on ne penserait pas à interroger, si l'on ne possédait déja une connaissance quelconque. Celui qui interroge, à moins qu'il ne s'avoue pour un sot, doit *savoir* au moins ce qu'il demande.

Et quant aux moyens qui peuvent servir à constater la légitimité des connaissances, ils ne consistent que dans la comparaison des connaissances entr'elles; car elles seules peuvent servir d'épreuves les unes aux

autres. C'est à l'aide de ce qu'on sait mieux qu'on rectifie ce qu'on sait mal. C'est à l'aide de ce qu'on sait directement qu'on examine ce que l'on ne sait qu'en vertu de certaines déductions. La légitimité des connaissances, en un mot, dépend de leur subordination réciproque.

Pourquoi y aurait-il entre l'objet connu et le sujet qui connaît, d'autre rapport à notre portée, que cette connaissance elle-même, lorsqu'elle est l'effet de l'intuition? Pourquoi serait-il nécessaire de remonter à une relation plus éloignée? Pourquoi serait-il nécessaire de révéler la nature de la connaissance pour justifier son existence? Pourquoi aurait-on besoin de chercher en elle une autre nature que celle qu'elle nous présente dans l'opération même par laquelle elle est produite?

Nous demandons pardon aux lecteurs d'insister autant sur des vérités aussi simples, et nous craignons qu'on ne nous accuse de donner une attention trop sérieuse à de frivoles subtilités. Mais lorsqu'une Ecole célèbre qui occupe une portion de l'Europe savante fonde tous ses avantages sur la prétention qu'elle affecte d'avoir découvert, la première,

un tel problême, et de l'avoir proposé la première, lorsque cette question a été l'occasion de tant de recherches, de tant de systêmes autorisés en aparence par elle, peut-on la négliger sans être accusé d'une indifférence funeste? Bientôt même nous aurons lieu de remarquer combien cette question, pressentie plutôt que définie, a contribué à la naissance de quelques sectes. Il est tems maintenant d'analyser les caractères qui distinguent chaque genre de systêmes philosophiques, d'après le mode de classification que nous avons adopté. Nous devons observer comment l'esprit humain se comporte dans chacune de ces directions, les espérances qu'elle lui offre, les conséquences auxquelles elle le conduit. Cette analyse nous offrira peut-être naturellement la solution, au moins en aperçu, de quelques-uns des problêmes que nous venons de poser, et du moins de nombreuses données pour l'examen de tous, données d'autant plus précieuses, qu'elles nous seront fournies par les opinions les plus contraires.

CHAPITRE VIII.

Considérations sur la philosophie spéculative.

Nomenclature des systêmes philosophiques.

A L'AIDE de la classification méthodique que nous avons établie entre les divers systêmes de philosophie, nous pouvons maintenant les considérer comme autant de familles à part qui ont chacune leurs lois et leurs propriétés ; et comme nous avons cherché les caractères génériques dans le fondement même et le germe des doctrines, toutes les destinées qu'elles éprouvent, toutes les formes qu'elles reçoivent ne nous paraîtront qu'un développement de ce caractère essentiel. Essayons donc de décrire successivement chaque genre de philosophie, de marquer leurs espèces et leurs variétés, et d'établir une suite de considérations sur les causes qui les ont engendrés, les effets qu'ils ont produits, et les motifs qui les justifient ou les combattent.

La philosophie spéculative s'offre d'abord

à nous comme étant celle qui prétend à une plus haute antiquité, et à une dignité plus éminente.

Nous donnons le nom de *spéculative* à cette philosophie qui, refusant d'admettre les données de l'expérience, comme des vérités certaines par elles-mêmes, propres à servir de principes et de points de départ, donne au raisonnement et aux vérités générales un droit d'initiative et d'antériorité sur les résultats de l'observation, quelles que soient d'ailleurs les vérités générales et l'espèce de raisonnement auxquelles elles prétendent réserver le privilège de servir de fondement à la sienne. Caractères essentiels de la philosophie spéculative.

Il est facile de se rendre compte des motifs qui ont dû faire accorder par les philosophes une préférence marquée aux vérités de raisonnement sur les vérités expérimentales, pour servir de bases à leurs doctrines. En effet, la philosophie spéculative se concilie mieux avec les besoins de l'imagination, avec les premiers préjugés auxquels les philosophes ont dû céder; elles favorisent mieux les prétentions qu'ils devaient concevoir; elle semblait naître des premières réflexions qu'ils ont faites sur la nature de la science. Causes qui l'ont produite.

Les vérités de l'expérience sont pour nous des richesses d'emprunt; nous les recevons du dehors; elles semblent nous constituer dans un état de dépendance, contre lequel l'orgueil de notre raison se révolte. Les vérités de raisonnement ont leur source au dedans de nous-mêmes, l'esprit s'y attache en quelque sorte comme à sa propriété.

Les vérités de l'expérience ne s'obtiennent que d'une manière successive, très-lente, et seulement par le concours d'un grand nombre d'individus; elles s'offrent d'abord en petit nombre, isolées, éparses; il est donc impossible de prévoir dans l'origine quelle pourra être un jour leur importance et leur fécondité. Les principes abstraits s'offrent d'une manière immédiate à la contemplation de l'esprit; un seul d'entr'eux promet d'engendrer, à l'aide du raisonnement, une multitude de conséquences, et ces conséquences se lient étroitement entr'elles par une connexion dont l'esprit sent toute la force, alors même qu'il ne peut se la définir.

Les vérités de l'expérience nous parviennent à l'aide des sens; mais les sens de l'homme lui sont communs avec les animaux; ils composent la partie matérielle de notre

être; ils sont le siège ou l'occasion de ces passions qui asservissent ou dégradent notre âme. Les vérités abstraites semblent indépendantes des sens; elles sont le produit de la méditation, de cet exercice sublime dans lequel l'homme sent toute la dignité de son être, toute l'énergie de ses facultés morales; elles ont quelque chose de calme, d'impassible, d'inflexible, qui les élève au dessus de la sphère des passions, quelque chose d'intellectuel qui paraît mettre l'homme en rapport et presqu'en contact avec la région des esprits.

Quelles ne doivent donc pas être les préventions des penseurs en faveur des maximes spéculatives! Ils croient trouver en elles cette route abrégée et rapide que l'impatience de l'esprit invoque pour arriver à la science. Ils les voient entourées d'une sorte de nuage mystérieux qui plaît à l'imagination; ils aperçoivent dans leur jouissance une distinction qui les sépare du vulgaire. Ils acquièrent par elle une haute idée des forces de la pensée humaine; renfermés avec elles, dans le sein de la retraite, du silence et de l'obscurité, ils croient habiter le sanctuaire même de la vérité.

Plusieurs réflexions viennent encore les confirmer dans l'opinion qu'ils se sont faite.

Motifs qui semblent la justifier.

Les informes opinions qui occupent l'enfance de la raison humaine ne commencent à prendre véritablement le caractère de la science que lorsque certaines vérités abstraites sont venues lier leurs élémens, les résumer, les généraliser, les classer, apporter la symétrie dans ce chaos. On remarque cette révolution subite, et, par une induction précipitée, on suppose que les maximes spéculatives portent dans leur propre sein, et d'une manière qui leur est inhérente, ces avantages qu'elles ont dû seulement aux circonstances ; on suppose qu'elles jouiront d'autant mieux de ces avantages, qu'elles seront devenues plus indépendantes.

Les notions générales sont comme autant d'*exemplaires* ou de types qui représentent pour nous des familles entières de notions individuelles; elles sont placées pour nous au sommet des nomenclatures, à la jonction, à la rencontre de ces idées de détail dans lesquelles l'esprit s'égare trop souvent; elles donnent donc aux vues de l'entendement une étendue singulière ; lorsqu'il redescend en

parcourant l'échelle de ses classifications; elles lui paraissent être les principes desquels dérive tout ce qu'il possède; elles lui paraissent créer les objets, parce qu'elles servent à les éclairer; sentant tout le prix de cette lumière, il ne veut plus se guider que par elle seule; les vérités abstraites lui semblent les seules qui soient réellement fécondes, parce que c'est avec leur secours qu'il a découvert la fécondité des autres.

Nous avons vu qu'un des besoins les plus impérieux de l'esprit humain est de pouvoir se rendre raison du *pourquoi* de chaque chose; il ne lui suffit pas de savoir qu'elle est telle ou telle, il veut savoir encore ce qui la fait être ainsi. Mais il n'a point cet avantage à l'égard des vérités d'observation. Une expérience s'explique tout au plus par une autre expérience; mais il faut toujours arriver, en dernière analyse, à des expériences qui ne s'expliquent point, et qui sont admises comme des données. Il n'en est pas de même dans les vérités spéculatives; ici toutes les vérités déduites se rattachent par une généalogie simple à des vérités intuitives qui, douées d'une évidence immédiate, se justifient par elles-mêmes, et offrent à l'esprit ce *pourquoi*

qu'il exige, dans l'identité même de leurs élémens.

Le besoin de l'*unité systématique* est directement contrarié par la philosophie de l'expérience, qui ne peut avoir que des principes aussi multipliés dans leur nombre, aussi variés dans leur espèce que les faits sur lesquels elle repose. Les vérités spéculatives présentent une série uniforme, et promettent de se rallier toutes à un principe unique.

L'esprit de l'homme redoute tellement l'incertitude, il est tellement effrayé de sa propre faiblesse, qu'il croit ne pouvoir accumuler assez de liens pour se rattacher à l'opinion qu'il possède. L'expérience lui dit seulement ce qui existe; le raisonnement lui dit ce qui doit être : les vérités de l'expérience, contingentes de leur nature, semblent toujours prêtes à lui échapper; les vérités spéculatives, nécessaires en quelque sorte par leur essence, lui inspirent une confiance sans bornes, et paraissent lui prêter des forces qui n'étaient point dans sa nature. Il interroge l'expérience, et d'abord elle ne lui parle que du présent, que des objets même qui lui sont contigus; elle ne

lui donne encore par elle-même aucune puissance pour prévoir l'avenir, pour remonter à un passé dont il n'a point été témoin, pour franchir les limites de l'espace, pour arriver à des vérités d'un ordre supérieur à ses sens. Mais les vérités abstraites sont de tous les tems et de tous les lieux; elles planent sur la création toute entière; elles semblent résider dans le sein de l'éternité; elles présentent des démonstrations pour tout ce qui est nécessaire comme elles; elles nous initient au secret même des destinées; elles s'emparent de ce respect que tous les peuples ont eu pour la divinité inflexible qu'ils supposaient commander aux Dieux mêmes!

Enfin, les lumières de l'expérience sont en quelque sorte personnelles, parce qu'elles sont instantanées; nul n'est en droit de conclure de l'impression sensible qu'il reçoit, à ce qu'éprouve un autre individu. Mais les vérités spéculatives ont une sorte d'universalité; elles sont les mêmes pour tous, elles semblent inhérentes à la nature de l'entendement.

L'exemple des deux espèces de sciences dont le prix est le plus sensible, les unes à

raison de leur certitude, les autres à raison de leur utilité, les sciences mathématiques et morales, devait encore ajouter à la force de ces inductions. Car les premières sont, par leur essence, entièrement spéculatives; les autres s'expriment en formules générales, et dépendent surtout de cet exercice intérieur de la réflexion qui s'isole des sens externes, et souvent contredit et combat les impressions qu'ils ont transmises.

En établissant toutes ces inductions, nous ne prêtons aux philosophes spéculatifs d'autres sentimens que ceux dont ils ont eux-mêmes fait l'aveu; tous, depuis Platon jusqu'à Léibnitz, n'ont point exprimé d'autres motifs pour justifier les méthodes qu'ils s'étaient faites. Mais ils appartiennent presque tous à cette espèce de préjugés qui étendent leur influence jusques sur les philosophes, et que nous avons eu occasion de caractériser. Si nous analysons avec un peu de soin ces divers motifs, nous reconnaîtrons facilement combien peu ils étaient propres à mériter aux méthodes spéculatives une préférence exclusive.

Examen de ses motifs.

Nous ne devons point nous créer à nous-mêmes une idée arbitraire des droits et de

la dignité de la raison humaine, il ne nous est permis de la juger que d'après les effets. Quoiqu'elle soit la plus sublime de toutes nos facultés, elle participe cependant à la condition de la faiblesse humaine; tout nous avertit de l'état de dépendance dans lequel nous sommes placés; la dépendance dans laquelle nous sommes des objets externes, a aussi ses avantages dans les plans infiniment sages du créateur; car, c'est par l'effet de cette dépendance que nous entrons en commerce avec eux, et que nous nous trouvons en état de réagir sur eux à notre tour. Et d'ailleurs, la raison ne se trouve-t-elle pas soumise aussi à certaines influences qui, quoique intérieures et secrètes, ne lui sont pas moins funestes quelquefois? Renfermez un homme dans la solitude absolue, dans le silence et les ténèbres, combien d'illusions ne viendront pas encore l'assiéger! quelle ne sera pas leur puissance magique! Le seul moyen de l'y soustraire et de lui rendre un heureux empire sur lui-même, sera de remettre alors ses sens extérieurs en activité. Ainsi, la sagesse de l'homme ne consiste pas à s'affranchir des agens dont le pouvoir s'étend sur lui, mais à établir entre ces agens divers un

équilibre favorable. Et que sont nos songes eux-mêmes, nos délires, sinon en grande partie l'effet de l'assoupissement qui se répand sur nos organes externes? Gardons-nous de méconnaître sans doute tout ce qu'il y a d'admirable dans l'art trop oublié de la méditation; mais cet art lui-même, comme tous les autres, ne peut s'exercer sans une matière première; on peut lui appliquer ce grand principe des philosophes spéculatifs qui, sous ce rapport, condamnerait toutes leurs méthodes; *rien ne se fait de rien.* Telle est cependant la puissance qu'on prétendrait attribuer à la raison. Mais la dignité de la raison ne saurait pas plus être rabaissée à nos yeux, par la nécessité où elle se trouve d'emprunter les données de l'expérience, que le génie du sculpteur, par exemple, ne se trouve avili, parce qu'il est contraint d'employer le marbre ou la pierre, et se trouve hors d'état de les créer.

Les sens extérieurs qui servent d'organe matériel à l'expérience, sont communs au philosophe et au vulgaire; ils sont communs à l'homme et aux brutes; notre orgueil se révolte contre ces assimilations; mais il nous rend injustes envers la nature : car, si le

philosophe se trouve en analogie avec l'homme inculte, avec l'animal, par les impressions qu'il reçoit, il s'en distingue par l'emploi qu'il en sait faire; et c'est-là peut-être ce qui relève encore ses fonctions, qu'il puisse des mêmes élémens tirer des résultats si précieux. Plus ces élémens semblent vils, plus l'art qui les convertit devient sublime. La philosophie spéculative en les dédaignant, montre moins sa grandeur que son impuissance. Mais l'expérience ne se borne pas à consulter les sens externes, elle consulte aussi un sens intérieur dont les animaux semblent privés, qui lui redit tous les secrets mouvemens du cœur et toutes les opérations de l'esprit, qui se développe par l'exercice de la réflexion, qui ouvre à la morale une source intarissable d'observations, qui réconcilie l'expérience avec la méditation, et qui conduit l'homme à la connaissance fondamentale de toute vraie philosophie, à la connaissance de soi-même.

C'est l'ignorance seule ou la légèreté qui méconnaissent la fécondité des vérités expérimentales. Elles ne nous paraissent stériles, que parce que nous ne savons pas les mettre en œuvre. Voyez ce qu'elles deviennent entre

les mains du génie! Tout le secret de la fécondité des observations est dans la grande loi de la connexion des effets aux causes. L'expérience qu'on a faite de la succession plus ou moins constante de certains évènemens devient le moyen nécessaire de cette connexion. N'argumentez point contre l'observation, des fautes de ceux qui ont mal observé. Mais sait-on bien en quoi consiste la fécondité des maximes spéculatives? Ces maximes sont de deux sortes : les unes sont certaines vérités générales, qu'on peut considérer comme le résumé d'un grand nombre de faits, parce qu'elles en présentent l'expression abrégée ; elles ne font que nous reconduire, par des réminiscences, aux observations que nous avions faites ; telle est cette vérité, par exemple : *tous les corps pèsent*, les autres sont des vérités interprétatives ou de transformations qui, nous révélant les élémens contenus dans nos idées ou dans nos discours, nous aident à nous rendre compte de ce que nous avons pensé ou de ce que nous avons dit ; elles ne font que replacer pour nous une autre idée, ou une autre expression, au lieu d'une expression ou d'une idée équivalente ; elles ne changent donc que la forme aparente

aparente et non la réalité de nos connaissances. Ainsi, toute vérité spéculative ne devient féconde que par son application à l'expérience, comme les vérités sensibles ne deviennent fécondes qu'à l'aide des considérations spéculatives; et les sciences mathématiques elles-mêmes en sont une preuve, puisqu'elles ne présentent à l'esprit, tant qu'elles sont isolées, qu'une longue et savante série de substitutions. Toutes les forces de la philosophie spéculative ne pourraient suffire à prévoir l'effet qu'une cause va produire, ni à déterminer la cause de laquelle un effet est dérivé, si l'on ne supposait au moins quelque observation qui leur prête un point d'appui.

Examen des prétentions qu'elle affecte.

Que veut-on dire encore lorsqu'on annonce que les principes spéculatifs sont vrais par eux-mêmes, qu'ils sont nécessaires, éternels, universels? Réduisons ces principes à leur expression la plus simple; on convient qu'ils se réduisent en dernier résultat au principe de l'*identité* ou à celui de la *contradiction*, qui, au fond, sont absolument les mêmes. Adoptons celui qu'on voudra; toujours serons-nous d'accord que toute vérité spéculative ne signifie réellement

autre chose, si ce n'est que *ce qui est*, *est*, ou que *étant supposé qu'une chose est, elle ne peut pas ne pas être*. Et voilà d'abord pourquoi cette proposition est *vraie par elle-même*. Elle se suffit à elle-même, parce qu'elle n'affirme que ce qu'elle suppose, ou plutôt parce qu'elle n'affirme rien du tout, parce qu'elle n'ajoute rien à la réalité de nos connaissances. Elle n'a besoin que de l'intuition de l'esprit, parce qu'elle n'est que la même idée redoublée et reproduite sous différens termes, ou sous les mêmes termes; elle énonce seulement que lorsque j'affirme, j'affirme, ou que lorsque j'affirme, je ne nie pas; mais elle ne me donne pas proprement le droit d'affirmer, elle n'est pas même une vérité, si on entend par vérité l'*accord des idées avec les objets*; car elle est toute conditionnelle; elle se borne à dire ceci: *un objet étant donné, cet objet devra être considéré comme donné*; et, *étant donné un tel objet, cet objet devra être considéré comme tel*; elle ne sort donc point du cercle de sa propre supposition; si elle porte en elle une lumière intrinsèque, c'est par l'effet de la réflexion que l'esprit fait sur sa propre hypothèse. C'est dans le même sens que ces

maximes sont nécessaires. Car, qu'est-ce que la nécessité? ce ne peut être qu'une coaction, une loi imposée ou aux choses, ou à l'esprit. Or, la nécessité métaphysique qui résulte des maximes spéculatives, ne saurait imposer à ces choses que la loi d'exister tant qu'elles existent, et d'être ce qu'elles sont, dans la supposition qu'elles existent en effet, et qu'elles soient d'une certaine manière; c'est-à-dire, qu'elle n'influe d'aucune manière, ni sur leur existence, ni sur leur état. Elle n'est donc, au fond, qu'une coaction pour notre esprit; et quelle coaction? une coaction qui le force à reconnaître les suppositions qu'il a une fois admises, à ne pas tomber dans une contradiction évidente avec lui-même. En vain vous tourmenterez dans tous les sens ce célèbre principe; *une chose ne peut pas être et ne pas être en même tems*; à moins d'abuser étrangement des termes, vous ne parviendrez jamais à faire en sorte que ce principe puisse démontrer l'existence d'une chose, qui n'aurait pas été déja connue comme existante, puisqu'il repose sur la condition de l'existence comme sur sa base; tout ce que vous pourrez faire à l'aide d'un semblable principe, c'est de

Nécessité métaphysique.

rappeler la raison au devoir que la logique lui impose, d'être conséquente dans ses déductions. Le nom de *nécessité métaphysique* qu'on donne à la force des deux principes de l'*identité* et de *la contradiction*, est donc un mot vide de sens ; ces deux principes, ainsi que les vérités qui en dérivent, n'ont réellement qu'une *nécessité logique*. Or, tous les hommes qui supposent une certaine condition remplie, doivent supposer aussi tout ce qui est identique à cette condition ; tous les hommes qui conçoivent une même et commune idée, doivent trouver cette idée identique à elle-même, s'ils savent se rendre compte de ce qu'ils pensent; ainsi tous, en admettant l'hypothèse qu'une chose *est*, qu'elle est dans un tel *état*, sont forcés de convenir qu'ils ont supposé cet *état* et cette *existence*; les différences de tems et de lieux n'y font rien.

Principes universels et absolus.

Mais une telle vérité n'a son siège que dans les esprits qui forment cette conception; elle est limitée aux momens où ils conçoivent. Son universalité, son éternité ne sont donc point absolues, mais relatives; il n'est pas nécessaire d'admettre pour elles le mystère d'une région intellectuelle. Cela est si juste,



que les esprits qui ne se sont point élevés aux idées générales, ou qui ne se sont jamais rendu compte de leurs idées, ne jouissent point de cette vérité; elle n'existe pas pour eux. Cela est si juste encore, que les esprits faux qui abusent des termes sont souvent infidelles à cette vérité, parce qu'ils tombent en contradiction avec eux-mêmes, et ce malheur est arrivé plus d'une fois à ceux même qui avaient admis en théorie les principes de *la contradiction* ou de *l'identité*. C'est dans ce sens seulement que Locke a raison de contester que les principes généraux soient réellement admis par tous les hommes.

On ne peut tout expliquer.

La philosophie spéculative se flatte de donner le *pourquoi* de chaque chose, et de n'admettre aucune vérité, qu'elle ne soit en état de démontrer par le raisonnement. Mais cette prétention est illusoire, et en la formant, elle s'est étrangement exagéré ses propres forces. Car, nous ne pouvons trouver le *pourquoi* d'un fait quelconque, que de deux manières : par un fait, ou par une supposition; dans le premier cas, nous en appelons à l'expérience, ou bien, il faudra demander un nouveau *pourquoi*, et re-

monter ainsi indéfiniment; dans le second cas, nous dépassons les limites qui nous sont prescrites, et nous renversons la nature des choses; car la supposition ne peut prêter au fait une réalité qu'elle n'a point elle-même; tout ce qui lui est permis, c'est de rendre pour nous la notion du fait plus facile à concevoir, en complétant la chaîne interrompue de nos idées habituelles. Mais loin que ce qui suffit à nous faire *comprendre* une chose, suffise à la faire *exister*, ce qui établit à nos yeux sa démonstration, n'est pas même pour cela seul la raison de son existence; c'est une erreur bien commune aux philosophes, mais cependant plusieurs fois reconnue, que celle qui fait confondre *la raison de démonstration* avec *la raison d'existence*. Qu'on nous permette de le demander encore: si la philosophie spéculative avait le droit et le pouvoir de tout expliquer, expliquerait-elle *la réalité* des choses, ou expliquerait-elle seulement *la connaissance* que nous en obtenons? Ce ne serait point sans doute la réalité même des choses; car toutes les maximes spéculatives étant nécessairement conditionnelles, elles supposent déja la réalité, et ne l'expliquent pas plus



qu'elles ne la créent. Serait-ce donc la connaissance du moins qu'elle se flatterait d'expliquer entièrement? Mais la philosophie spéculative aurait-elle la puissance de tirer la lumière des ténèbres? On ne peut expliquer quelque chose d'obscur qu'à l'aide de quelque chose de connu. Avec quel secours la philosophie spéculative expliquerait-elle donc la connaissance elle-même? Si elle doit expliquer la connaissance que nous prenons des objets, il faut sans doute qu'elle possède déja quelques données sur ces objets eux-mêmes, pour apprécier ce qui les met en rapport avec nous. Mais elle ne peut emprunter ces données que de l'expérience; car, se bornant à l'analyse, à la transformation de nos propres idées, elle peut bien dire qu'une idée est égale à elle-même; mais elle ne peut prononcer sur l'analogie que cette idée pourrait avoir avec toute autre chose. Rendons ceci plus sensible encore par un exemple. Un aveugle de naissance obtient pour la première fois la jouissance de la lumière. On lui présente un miroir. Ce miroir réfléchit l'image de quelques objets qu'il n'a jamais touchés. Voilà l'homme renfermé avec ses propres idées, s'il était dépourvu

de toute expérience. — On présente maintenant à l'aveugle, devenu voyant, une seconde glace qui réfléchit la première. Il comparera les deux images, les trouvera semblables. — Voilà ce que fait la philosophie spéculative. — Mais, qu'on multiplie tant qu'on voudra les glaces qui se répètent, cet homme ne verra jamais en elles que la réflexion de la première image. Si on ne tourne point ses regards du côté de l'objet réfléchi, loin qu'il puisse juger de la ressemblance qui existe entre l'image et l'objet, il n'aura pas même lieu de conjecturer qu'il existe un objet, à moins qu'on ne le lui annonce, et la comparaison des images entre elles ne lui apprendra jamais que la ressemblance qui leur est commune.

Fausse définition du jugement.

Ceci nous prouve combien on a eu tort de définir le jugement par *la* seule *comparaison des idées*. Une telle définition, en effet, ne peut convenir qu'à la philosophie spéculative, et suppose la justesse des prétentions qu'elle affecte. La comparaison des idées entr'elles n'est autre chose que la présence des deux glaces qui se répètent pour l'homme qui ouvre les yeux à la lumière. Elle lui apprend ce qu'une image est à une



autre image, une idée à une autre idée ; elle ne peut jamais lui dire ce qu'une idée est à un objet, ni même s'il y a réellement quelque objet.

Effets de la philosophie spéculative.

Cette réflexion va nous expliquer toutes les conséquences auxquelles la philosophie spéculative doit conduire, toutes les conséquences auxquelles elle conduit réellement, d'après le témoignage constant de l'histoire philosophique. Nous ne cherchons point à établir ici une de ces *tendances morales* qu'on suppose si arbitrairement dans certaines doctrines, et que nous avons sincèrement condamnées. Nous nous bornons à suivre les déductions naturelles et nécessaires des principes que pose la philosophie spéculative, des méthodes qu'elle emploie.

Première conséquence. Méthodes *à priori*.

Cette philosophie donne une préférence marquée et constante aux méthodes *à priori*; et de là vient qu'elle s'attache au systême métaphysique de la génération des idées, comme à celui qui doit régler la subordination des connaissances humaines. Distribuant les idées sur une échelle qui commence aux notions les plus universelles, et par conséquent au plus haut degré de l'abs-

traction, elle descend en s'avançant toujours du général au particulier, de l'abstrait au sensible. Cette classification, entièrement artificielle, et qui n'est instituée que pour mettre un ordre plus simple dans nos connaissances, lui paraît nécessaire et donnée par la nature elle-même. Car les principes spéculatifs ne peuvent être que l'expression des rapports qui règnent entre les idées les plus universelles; il faut donc considérer ces idées comme primitives, pour donner à leurs rapports le caractère des premiers principes.

Deuxième conséquence. Idées innées.

Il résulte de là que l'hypothèse des *idées innées*, sous quelque nom qu'on la désigne ou qu'on l'enveloppe, est, en quelque sorte, essentielle à la nature de la philosophie spéculative. Car, si les principes universels sont antérieurs dans l'esprit humain aux vérités particulières; si celles-ci ne peuvent emprunter leur force que de ceux-là, il faut aussi que les notions générales soient antérieures aux idées sensibles, qu'elles en soient indépendantes, et par conséquent, qu'elles ne soient pas du nombre des idées acquises et déduites. Si l'ordre d'acquisition était supposé entièrement inverse de l'ordre de subordination entre les idées, la nature conduirait

l'homme par une route opposée à celle de sa légitime instruction, et toutes ses connaissances demeureraient vicieuses et incertaines, jusqu'à ce que, arrivé au dernier terme de ses acquisitions, il pût renverser la série des notions qu'il aurait obtenues.

Importance de la question des idées innées.

C'est bien à tort qu'on supposerait aujourd'hui, avec quelques écrivains, que la question élevée au sujet des *idées innées* est une question oiseuse, ou indifférente; qu'on supposerait avec quelques autres que c'est un procès jugé. Tant que la philosophie spéculative subsistera (et dans quelques Ecoles, elle conserve encore aujourd'hui une autorité absolue), il sera nécessaire d'examiner si toutes nos idées dérivent des sens, ou si certaines notions générales sont *naturelles*, *inhérentes*, *innées* à l'entendement; car il est nécessaire à la philosophie spéculative de donner une existence indépendante à des notions qu'elle considère comme l'unique source légitime de nos connaissances. Et quant à l'utilité de cette question, il est évident que, décider entre les deux modes de génération et de subordination des idées, c'est fixer son choix entre deux espèces opposées de méthodes; c'est prononcer ainsi sur

le mérite et l'utilité de ces procédés intellectuels qui déterminent dans la pratique les destinées des sciences. Tout homme qui supposera aux notions abstraites et générales une origine indépendante, croira pouvoir commencer par elles la série de ses raisonnemens. Ne les considérant plus comme l'ouvrage de l'entendement, il les envisagera comme l'expression de la nature des choses, ou du moins comme les élémens de certaines formules primitives qui doivent présider à ses recherches. Et quelle influence n'a pas exercée en effet la doctrine des idées innées sur la philosophie de Platon et de Descartes, celle des idées primitives et nécessaires sur la philosophie de Léibnitz, celle des *formes naturelles* de l'entendement sur la philosophie de Kant! Elle a produit cette confiance exagérée que ces philosophes ont accordée à la vertu des notions générales; elle a déterminé leur choix en faveur des méthodes synthétiques, et il y a aujourd'hui encore en France tel métaphysicien qui ne manque point de profondeur, quoiqu'il manque souvent de justesse, dont les systêmes se rattachent fortement à une semblable doctrine.

Je ne sais si je me trompe, mais plus j'étudie Aristote, et plus je me trouve convaincu qu'il avait distingué cette double distribution des idées, l'une qui fixe l'ordre de leur acquisition et de leur subordination, l'autre qui se borne à simplifier leur nomenclature, en les divisant par classes et par espèces; la première qui assigne le mode selon lequel elles sont déduites, la seconde qui institue seulement un mode pour s'en rendre compte. Cette distinction existait au moins tacitement dans son esprit, quoique peut-être il ne l'ait pas fixée d'une manière expresse. Car, non-seulement il annonce que toutes les idées viennent des sens; non-seulement il marque par quelle série de comparaisons l'esprit s'élève aux notions abstraites, mais on le voit fonder le plus souvent sur le recueil des observations particulières les motifs qui le conduisent aux vérités générales. Il paraît qu'il n'emploie ses *universaux* et ses *cathégories* que comme des moyens de classification, et à-peu-près comme les naturalistes font servir les caractères généraux des substances à marquer les genres et les familles.

Méprises causées par la confusion des deux modes de génération pour les idées.

Mais ses successeurs se méprirent à cet

égard; ils prirent l'ordre de classification pour celui de la subordination réelle; et ils supposèrent que, parce que les *universaux* et les *cathégorics* étaient à la tête des nomenclatures, ils devaient être aussi la source de la science. Dès-lors ils concentrèrent exclusivement la marche de la logique dans la méthode synthétique, et il faut avouer du moins que la logique d'Aristote semblait autoriser cette manière d'agir. Bientôt une nouvelle méprise vint mettre le comble à la confusion. On assimila les rapports métaphysiques des objets, aux rapports logiques des idées, et dans les formules qui exprimaient la définition des idées, on crut posséder le secret de la nature éternelle nécessaire des choses. Dès-lors on dut agiter, avec une grave attention, les questions les plus vaines; les philosophes crurent avec un argument donner des lois à l'univers, et dans une distinction subtile qui marquait seulement les limites de deux considérations de l'esprit, avoir surpris les secrets de l'auteur de tous les êtres.

Troisième conséquence. Relations logiques

C'est en effet une erreur presque inévitable pour la philosophie spéculative, que de confondre les simples relations logiques avec

les lois métaphysiques. En effet, en refusant d'admettre au rang des principes, les lumières de l'expérience, la philosophie spéculative ne peut recevoir comme des *données*, les faits de l'existence; elle est donc contrainte de se placer en avant de l'existence elle-même, de chercher à la prévoir, ou si l'on veut m'accorder cette expression, de *la constituer à priori*; elle ne désavoue point cette conséquence. Mais, ayant ainsi écarté d'elle toutes les *données* des existences, dans quelle sphère se place-t-elle? elle se place dans le sein du néant et du vide; il ne lui reste plus que *ses possibilités* et *ses nécessités*, fondées sur des maximes abstraites. Or, qu'expriment ces *possibilités* et ces *nécessités*? seulement les relations de nos idées. Les *possibilités* représentent les idées que l'esprit *peut* unir sans se contredire, qui sont compatibles entr'elles; les *nécessités*, les idées que l'esprit *ne peut désunir* sans contradiction, qui sont identiques entr'elles. S'il y a quelque loi supérieure et réelle de nécessité dans la nature, qui agisse directement sur les êtres, nous n'avons aucun moyen d'en pénétrer le mystère. La possibilité physique suppose l'*exis-*

prises pour des lois métaphysiques.

De la possibilité et de la nécessité.

tence de quelque agent. Il ne reste donc à la philosophie spéculative que de simples relations d'idées pour combler le vide des existences, pour constituer ces existences elles-mêmes. Toutes les déductions qu'elle établit sur ces relations n'ont qu'une valeur logique, c'est-à-dire, se bornent à les faire reconnaître sous de nouvelles combinaisons de termes; il est donc nécessaire qu'elle transforme tacitement de simples formules logiques en lois métaphysiques, pour leur supposer la valeur qu'elle leur attribue. Elle croit régler *ce qui doit être*; elle ne fait que régler ce que l'esprit de l'homme *devra penser quand quelque chose sera* effectivement et qu'il sera parvenu à la connaître.

Essences et substances.

De là les fausses idées qu'on se forme des *essences* et des *substances*. On suppose que les essences sont *ce qui fait exister les choses*, ce qui les fait être de telle ou telle manière, tandis qu'elles sont uniquement ce qui nous les *fait concevoir*. On suppose que la substance est ce qui sert de suppôt, d'appui aux qualités dans les objets eux-mêmes, tandis qu'elle est seulement la notion qui sert dans notre esprit de pivot au faisceau

de

de ces qualités, et nous aide ainsi à les concevoir comme existantes.

Je n'admettrai point, avec Locke, que nous n'avons aucune idée de la *substance*, ou que cette idée ne consiste que dans la réunion des qualités. Car, si nous n'avions l'idée de la *substance*, nous ne pourrions avoir celle de la *qualité*, qui est sa corelative; et la réunion de plusieurs qualités ne forme point encore une substance, mais seulement une qualité complexe. En réfléchissant sur nous-mêmes, en distinguant les diverses modifications qui nous affectent à-la-fois, nous retrouvons dans chacune de ces réflexions le sentiment d'un même *moi* qui se trouve modifié diversement par elles, qui se reconnaît lui-même dans chaque état et dans chaque instant; ce sentiment s'unit, se confond avec celui de notre existence, il constitue notre individualité, il fournit la première occasion à la notion de la substance. Lorsque nous sommes avertis par le contact des objets externes, qu'il existe quelque chose hors de nous, nous ne retrouvons plus dans ces êtres matériels, qui nous sont contigus, le sentiment de la personnalité; mais de même que nous sentons

qu'ils existent, nous sentons aussi que cette existence s'applique à *quelque chose qui n'est pas nous*, nous sentons *quelque chose* (1) *d'existant*. C'est sur ce quelque chose que nous ajoutons ensuite, et les relations d'espace et de tems, et les *puissances* qui répondent aux effets que nous en éprouvons. Maintenant, ce qu'il y a de commun dans l'ordre de nos perceptions entre ce quelque chose et notre *moi* et tous les *moi* étrangers que nous imaginons à la ressemblance du nôtre, ce qu'il y a de commun entr'eux, cette existence ainsi réalisée, particularisée et sentie, cette dernière perception qui demeure dans l'analyse de toutes les qualités; voilà ce que nous appelons la *substance*.

Essences réelles et nominales.

Je ne voudrais point dire non plus avec Locke, que nous ne connaissons pas du tout les *essences réelles*, et ne pouvons les connaître. Mais je dirais que nous ne pou-

(1) Ce mot *quelque chose* n'exprime pas, comme on paraît le croire, une ignorance absolue, mais une réalité positive, dont la valeur expresse reste indéterminée. Ainsi le signe x en algèbre peut désigner une quantité positive, quoiqu'inconnue relativement à son extension. C'est ce que nous aurons occasion de démontrer dans le chapitre neuvième.

vons en connaître quelque chose qu'à l'aide de l'expérience. C'est l'expérience qui nous indique quelles sont les conditions matérielles nécessaires à l'existence de certains êtres, conditions que nous essayerions vainement de fixer *à priori*. C'est ainsi que nous apprenons, par exemple, que la respiration est nécessaire à l'existence des êtres animés, et constitue ainsi une portion de leur *essence réelle*, si l'on veut donner ce nom aux propriétés sans lesquelles une chose ne pourrait exister réellement. Mais il en est bien différemment des essences métaphysiques fondées sur les maximes spéculatives. Celles-ci sont simplement *nominales*, comme Locke l'observe très-justement. Elles servent à particulariser plus ou moins la notion abstraite de la substance. Elles expriment le faisceau des propriétés, dont l'esprit réunit les idées, pour en composer ou la notion d'une substance individuelle, ou la notion commune à plusieurs substances qui ont été rangées sous le titre d'une espèce ou d'un genre. Dès-lors, tout ce qui constitue cette essence devient nécessaire, en vertu de l'identité, pour concevoir cet individu, cette espèce ou ce genre, mais non pour les

faire exister; nécessaire pour l'esprit qui veut demeurer fidelle aux combinaisons qu'il a formées; mais non point nécessaire à la nature des choses, qui se joue des combinaisons de notre esprit.

Quatrième conséquence.

Systêmes d'identité absolue.

Qu'arrive-t-il donc, et que doit-il arriver lorsque, se renfermant ainsi avec les seules formules de la logique dans le sein des maximes spéculatives, on veut aller au devant de l'existence, et fixer *à priori* la législation des êtres? Les maximes spéculatives n'étant que l'expression de l'identité, les formules logiques n'étant que des moyens de transformation à l'aide de l'identité, on se trouve de toutes parts enfermé dans un cercle, dont l'identité trace les limites. Cette nécessité, à laquelle on croit obéir, dérivant de l'impossibilité seule d'admettre d'autres conditions que celles desquelles on est parti, on ne fait que retrouver constamment la même idée, déguisée sous des expressions différentes. On est donc forcé de rejeter loin de soi, à mesure qu'on s'avance, toutes les variétés, toutes les modifications; on suit une ligne uniforme, inflexible, dont on ne pourrait se dévier que par une inconséquence de raisonnement. Appliquant donc une telle

méthode pour fixer *à priori* la nature des substances, le principe des existences, on ne trouve, en dernier résultat, que des existences nécessaires, et par conséquent éternelles, que des substances identiques. Et tel est, en effet, le caractère que la philosophie spéculative a fini par prendre, toutes les fois qu'elle s'est trouvée embrassée par des esprits persévérans, qui en ont voulu suivre la conséquence rigoureuse. Nous voyons le systême de l'*absolue identité* reparaître quatre fois à quatre époques semblables de l'histoire de la philosophie; dans l'Ecole d'Elée, qui appliqua la dialectique aux spéculations de Pythagore; dans Jordan Bruno, qui, le premier, essaya de ressusciter la métaphysique; dans Spinosa, qui pressa les corollaires des principes de Descartes; enfin, dans les disciples de Kant. Les Platoniciens d'Alexandrie s'en rapprochèrent plusieurs fois, et l'eussent certainement adopté dans toute sa sévérité, si l'imagination, qui dominait sur leurs doctrines, eût pu se soumettre à un systême qui présentait des formes si géométriques.

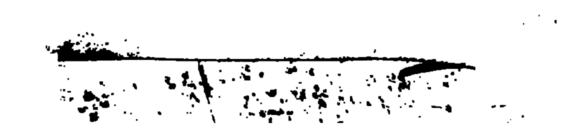
Cependant, que la lumière de l'analyse vienne éclairer la philosophie spéculative sur

Cinquième conséquence.

La philosophie spéculative gravite vers l'idéalisme.

la nature et la valeur des principes sur lesquels elle a raisonné ; que leur retirant cette fonction de représenter la nature des choses dont elle les avait si gratuitement revêtus, elle ne voie plus en eux que l'expression des rapports de nos idées, à quelle conséquence nouvelle se trouvera-t-elle conduite? à l'idéalisme. Cette conséquence pour elle sera encore inévitable.

On ne peut, dit la philosophie spéculative, admettre comme des vérités primitives les données de l'expérience ; on ne doit reconnaître comme vrai que ce qui est démontré par le raisonnement ou exprimé par une maxime nécessaire et évidente. Comment donc établirons-nous l'existence des objets externes, leurs propriétés et les rapports qu'ils ont avec nous ? Ce ne sera plus par une perception immédiate que l'expérience seule peut fournir. Ce ne sera pas non plus par une maxime nécessaire, puisqu'il n'y a rien de nécessaire *à priori* dans leur existence. Ce ne sera pas en vertu d'un raisonnement déduit des maximes spéculatives, puisque les maximes spéculatives ne roulent que sur les rapports de nos idées, et que d'ailleurs une conséquence ne peut avoir plus d'extension



que ses prémisses. L'homme, enfin, n'ayant pour point de départ que l'identité de ses idées, ne pourra atteindre à l'existence de quelque chose distinct de lui-même. Et c'est ainsi, en effet, qu'ont raisonné les Idéalistes; c'est la philosophie spéculative qui leur a prêté ces armes qui paraissent si complétement victorieuses tant que cette philosophie seule essaie de les combattre. Et si quelques philosophes spéculatifs refusent d'admettre l'Idéalisme, remarquez que c'est toujours par l'Idéalisme qu'ils commencent, dès qu'ils portent l'analyse à son dernier terme, et que s'ils essaient d'y échapper par la suite, c'est toujours par des moyens forcés, disons mieux, par des subterfuges. Descartes est resté longtems seul dans l'univers avec sa propre pensée. S'il parvint à établir l'existence des corps, c'est en invoquant l'autorité de Dieu même; il ne voit pas d'autre ressource. Encore est-il obligé d'emprunter quelque chose de l'expérience, pour supposer au moins ce fait : que nous éprouvons un penchant universel et invincible à admettre l'existence de la matière. Mais comment a-t-il prouvé l'existence de Dieu avant celle des corps, qui en doit être le corollaire? Par son

idée seule, c'est-à-dire, par ce raisonnement, qu'en supposant Dieu existant, on doit admettre son existence; car c'est là toute sa preuve. Léibnitz n'échappe à l'Idéalisme que par l'hypothèse de la *force représentative*; Kant, que par un raisonnement, dont la plus simple attention démontre le vice, et dont ses partisans ont senti toute la faiblesse.

Sixième conséquence.

Elle gravite enfin vers le Scepticisme.

Mais on pressent une nouvelle et dernière conséquence; on entrevoit que la philosophie spéculative, poussée ainsi de retraite en retraite, et arrivée à l'Idéalisme, ne peut encore s'arrêter à ce point. Car, en suivant la même marche, elle va se demander à aussi bon droit: Pourquoi admettrais-je l'existence des esprits? Pourquoi admettrais-je l'existence du *moi?* Pourquoi y aurait-il quelque chose? Pourquoi y aurait-il même une connaissance quelconque, une connaissance véritable, c'est-à-dire, qui soit en accord avec son objet? L'existence du *moi* ne saurait être qu'un fait; la conscience que nous avons de ce moi et de ses opérations, n'est qu'une donnée de l'expérience. S'il faut démontrer *à priori* et cette existence et ces opérations, où puisera-t-on les prémisses? S'il faut démontrer *à priori* l'accord de la connaissance



avec son objet, où trouvera-t-on la mesure qui doit s'interposer entr'eux ? Comment atteindra-t-on à l'objet autrement que par la connaissance elle-même, dont on suspecte le témoignage, et pour laquelle on demande des preuves ? Et si la connaissance aussi paraît incertaine, qu'y aura-t-il de certain qui puisse intervenir pour la justifier ? En vain Descartes s'écrie : *Je doute, donc j'existe !* on lui répondra : Votre première proposition, *je doute*, est une proposition complexe qui comprend à-la-fois l'affirmation de votre existence et de l'état dans lequel vous existez ; votre conséquence, *donc j'existe*, n'ajoute rien à votre supposition, et ne fait que l'analyser. Et qu'est-ce que cette affirmation : *J'existe dans l'état du doute*, si ce n'est un témoignage de l'expérience que la philosophie va bientôt contester, mais qui, à votre insu, triomphe de vous-même et de votre doute prétendu ? Tout ce que prouve cette célèbre formule, c'est qu'un Sceptique qui affirme son doute, est en contradiction avec lui-même, ce qu'on savait depuis très-longtems, ou que ce Sceptique n'est point partisan du doute absolu, et alors la supposition de Descartes est fausse. Mais que le

philosophe spéculatif soit rigoureusement fidelle dans la pratique à l'engagement qu'il a pris de n'admettre aucune donnée expérimentale, à la première vérité qu'il voudra établir, il se trouvera arrêté par l'analyse même de l'assentiment qu'il serait prêt à y donner, puisqu'il faudra se demander en quoi cet assentiment est raisonnable, et quelle démonstration le justifie. Aussi nos anciennes Écoles, après en avoir appelé de toutes les décisions du jugement au tribunal de l'évidence, entreprenaient-elles de nous prouver, par un argument en forme, l'autorité même de l'évidence, et nous avons tous soutenu cette thèse : *Evidentia est motivum infallibile judicandi.*

Ainsi, la philosophie spéculative gravite d'une manière insensible, mais certaine, vers le Scepticisme; et on en trouverait la raison dans cette réflexion seule, que la prétention de tout démontrer est le moyen de trouver tout indémontrable.

Influence générale exercée par la philosophie spéculative.

Il serait curieux, sans doute, de chercher à découvrir quelle a été, dans les différens siècles, l'influence de la philosophie spéculative sur les sciences, sur les lettres, sur la morale, et en général sur les facultés de

l'esprit humain. Mais cette recherche aurait besoin d'être conduite avec de grandes précautions, pour ne pas dégénérer en suppositions arbitraires. On ne saurait douter cependant que cette influence ne soit funeste aux progrès des sciences physiques ; et c'est assurément à cette cause qu'il faut s'en prendre de ce que les Grecs s'arrêtèrent si promptement dans la connaissance des lois de la nature (1). Si nous observons que les

(1) C'est un phénomène en effet bien remarquable et bien digne d'occuper les méditations des penseurs, que ce contraste qui se présente, lorsque réfléchissant sur ce haut degré de culture auquel les Grecs étaient parvenus, à ce goût qu'ils avaient pour tous les genres d'études, à ces nobles facultés dont la nature les avait doués, à ces succès qu'ils avaient obtenus dans les sciences géométriques, morales, politiques, dans la philosophie spéculative, on reconnaît cependant combien ils se sont trouvés arrêtés dans la carrière des sciences physiques, et combien ils ont mêlé, dans ces sciences, d'idées fausses et hypothétiques aux découvertes même qu'ils avaient faites.

La première cause en est sans doute dans le vice et l'imperfection de leurs méthodes. Justement fiers des rapides et glorieux succès qu'ils ont obtenus dans les beaux-arts, ils se persuadèrent que la même manière de procéder les conduirait à des résultats aussi

Éléatiques de l'antiquité ne produisirent guère, dans les sophistes, que des rhéteurs

---

heureux dans toutes les autres carrières ; et comme les productions des beaux-arts sont l'effet d'une création presque spontanée, d'une conception simultanément disposée, comme l'esprit humain dans de semblables ouvrages convertit ses idées en autant de prototypes qui deviennent à l'avance le modèle des objets, ils crurent que la science devait être aussi enfantée comme d'un seul jet, et qu'il appartenait à la raison de prévenir aussi la nature, de lui tracer des modèles éternels ; ils crurent que c'était en se plaçant dans la pensée du Créateur de l'univers, qu'ils pourraient en concevoir le dessein, en fixer les lois ; et de là leurs systêmes et leurs hypothèses.

A cette première cause. il faut en joindre cinq autres qui concoururent avec elle.

La première est le défaut d'instrumens, de ces instrumens qui suppléent à la faiblesse de nos organes, soit en fixant des impressions trop fugitives, soit en rapprochant de nous des objets trop éloignés, soit en nous fournissant le moyen d'apprécier rigoureusement les rapports et les proportions de nos sensations et de leurs accidens divers.

La seconde cause est dans l'ignorance où les Grecs demeurèrent par rapport à ce grand art d'expérimenter, qui multiplie pour nous les phénomènes, interroge la nature. la contraint de prendre les formes, de subir les combinaisons les plus commodes pour nos comparaisons, les plus favorables pour notre étude.

médiocres, plus occupés des formes que de l'essence de leur art; que les nouveaux Plato-

---

La troisième cause est dans la fatale distinction qui s'était établie entre la doctrine ésotérique et la doctrine exotérique, distinction empruntée des Orientaux, entretenue par les craintes qu'avait pu engendrer le sort des premiers philosophes. La plupart des superstitions vulgaires des premiers peuples, converties en dogmes religieux, s'emparent des phénomènes sensibles, et leur prêtent des causes tirées de la religion et du merveilleux. Toutes les recherches de la physique tendant à rendre des causes naturelles à ces phénomènes, au moins comme causes prochaines et immédiates, devaient contrarier, à cet égard, les idées reçues; et Anaxagoras parut impie, lorsque, annonçant l'Etre des êtres, il le représenta comme un souverain puissant qui gouverne l'univers à l'aide des lois générales, comme par autant de ministres. Mais en s'enfermant ainsi dans leur doctrine secrète pour se mettre à l'abri de la calomnie, en ne confiant leurs véritables pensées qu'à un certain nombre de disciples affidés, les philosophes donnaient occasion à deux graves inconvéniens : l'un était la naissance d'un esprit de secte inséparable de l'imitation et de la dépendance où elle plaçait le disciple à l'égard du maître; l'autre était la privation de ce concours général et presqu'universel d'efforts qui est nécessaire pour former un bon corps d'expériences

Enfin, les deux dernières causes tiennent à ce que les Grecs étaient privés des deux principaux avan-

dans de vaines terminologies, en substituant les mots aux choses? Ne nous détourne-t-elle pas de cette contemplation de la nature, qui est la véritable Ecole des beaux-arts? ne nous détache-t-elle pas de cette étude des mouvemens du cœur et des passions, qui est le véritable principe de l'éloquence? Enfin, quoique suivant la belle remarque de Kant, il soit de l'essence de toutes les maximes de la morale d'être absolument universelles, quoique la morale tire certainement de grands avantages de ces habitudes de méditation qui favorisent les doctrines spéculatives, n'est-il pas à craindre cependant que ces doctrines ne fassent prévaloir le plus souvent sur les sentimens de l'âme, ces considérations de l'esprit, auxquelles elles assurent la suprématie, qu'elles ne mettent en problême les premières affections, comme elles y mettent les premières impressions, qu'elles ne s'attribuent le droit d'interroger la morale sur le principe de certaines lois qui ne sont pour nous qu'un résultat de notre expérience intérieure? N'est-il pas à craindre qu'elle ne cherche plutôt la règle de nos devoirs dans certaines combinaisons idéales, que dans une connaissance réfléchie et habituelle

tuelle de nous-mêmes; qu'elle ne détourne trop nos regards des intérêts de la société; qu'elle ne nous rende trop étrangers aux autres hommes; que, dans une foule d'applications délicates, diversement modifiées par les circonstances des lieux et des tems, elle ne transporte ces maximes absolues, inflexibles, qui caractérisent les méthodes *à priori* ; qu'elle n'engendre de grandes erreurs de pratique et de grandes imprudences, pour avoir voulu tout assimiler et tout prévoir? Le grand Platon lui-même, le plus beau nom dont puisse se glorifier la philosophie spéculative, n'a-t-il pas autorisé plus d'une fois ces inductions par son exemple? Voilà des questions que nous soumettons au jugement des esprits impartiaux.

---

et cette appellation, en particulier, a un grand avantage ; car elle excite, elle éveille dans l'esprit humain une disposition à laquelle il n'est que trop accessible, la défiance.

On donne en général le nom de *Dogmatisme* à l'habitude des affirmations gratuites.

Mais il faut observer d'abord qu'il y a deux sortes de Dogmatisme dont les torts sont bien différens : l'un dont les torts ne sont que dans les procédés ; l'autre dont les torts sont à la fois dans les procédés et dans les résultats. Le premier consiste à établir, par des motifs gratuits, des affirmations vraies d'ailleurs en elles-mêmes ; le second à établir des affirmations dont nous ne pouvons, dans l'état actuel de nos lumières, constater la vérité ou la fausseté.

Dogmatisme des méthodes.

Tout Dogmatisme, quel qu'il soit, résulte de ce qu'on a ignoré, ou de ce qu'on a mal déterminé les principes et les limites des connaissances humaines. Mais cette ignorance ou cette erreur ne conduisent point nécessairement à des affirmations qui excèdent réellement la portée de notre esprit ; elles en font seulement naître le danger. Celui qui, en avançant des choses vraies et soumises à notre connaissance,

n'a commis que la faute de mal déterminer le droit que nous avons à les connaître, Celui-là n'est en quelque sorte dogmatique que par ses dispositions; mais le dogmatique de fait est celui chez lequel ces dispositions reçoivent tout leur développement, et qui dépasse les limites marquées à l'esprit humain, après les avoir méconnues.

Il est bien nécessaire de faire cette distinction lorsqu'on veut porter un jugement équitable sur les philosophes; car un grand nombre d'entr'eux, souvent les plus sensés, et presque tous ceux, par exemple, qui ont précédé Aristote, ont dogmatisé dans le premier sens; c'est-à-dire, ils ont même, en présentant la vérité, négligé d'examiner son titre; si on étend sur toutes les opinions la censure que mérite leur manière de raisonner, on s'expose à discréditer des idées justes qu'ils auront saisies par un instinct de sagesse plutôt que par l'effet d'une critique rigoureuse. Tous les arts en général ont existé longtems avant qu'on s'occupât à analyser leurs règles. Les premiers penseurs dûrent se former un certain nombre d'opinions avant de concevoir le problême du principe des connaissances. Cet oubli fut

moins leur faute que le malheur des circonstances dans lesquelles ils furent placés, et l'effet de l'état dans lequel ils trouvèrent la science.

On ne peut imaginer une morale plus pure que celle des anciens sages de l'Asie, et des premiers gnomiques des Grecs. Je doute que les philosophes qui ont le plus approfondi le problême du principe des connaissances, aient jamais obtenu de meilleurs résultats. Les sciences astronomiques et mathématiques étaient parvenues à un assez haut degré de perfectionnement dans l'Egypte et dans l'Inde, quoiqu'on n'y eût jamais peut-être entrepris la recherche des règles du raisonnement et des signes caractéristiques de la vérité. Nous devons donc nous défendre de cette sévérité excessive que certaines sectes se croient en droit d'affecter à raison des systêmes qu'elles ont établis sur les opérations du raisonnement. Nous devons reconnaître que la philosophie a pu posséder un assez grand nombre de vérités, des vérités assez importantes, même lorsqu'elle n'avait point encore déterminé les moyens de donner à la vérité sa sanction et sa garantie.

Ses dangers.

Toutefois, et c'est ici ce qu'il importe en même tems d'observer, les philosophes qui ont obtenu des connaissances légitimes avant d'avoir fait la découverte des principes qui assurent leur légitimité, se sont trouvés exposés à leur associer des notions fausses et arbitraires, sans avoir d'autre moyen pour s'en garantir que l'instinct naturel d'un bon esprit ; ils n'ont pu établir eux-mêmes aucun signe certain qui pût servir à faire distinguer les doctrines erronées des maximes les plus sages; ils ont pu, sans le remarquer, franchir la limite qui est marquée au domaine de nos facultés intellectuelles, et c'est en effet ce qui est arrivé à la plupart d'entr'eux : ils ont mélangé d'hypothèses imparfaites les vérités qu'ils ont transmises aux hommes, et les ont fait confondre ainsi ou dans un commun respect, ou dans un commun discrédit.

Dogmatisme de doctrine.

Ils ont ainsi passé d'un Dogmatisme de dispositions et de méthodes à un Dogmatisme de fait et d'opinions. Ce passage est insensible; mais il est inévitable, par cela même qu'il ne peut être remarqué tant qu'on n'a point fixé avec clarté et certitude les principes des connaissances humaines.

L'examen du second genre de Dogmatisme a cela d'important et de curieux qu'il conduit à l'analyse de l'une des facultés les plus actives et cependant les moins observées de l'esprit humain, *la faculté de croire*; il donne occasion de rechercher quelle est la nature de la croyance, en quoi consiste sa force, et comment il se fait que cette force s'applique à des choses dont on n'a point le moyen d'être réellement convaincu.

Nous désignons en général par le nom de *croyance* cet assentiment que l'esprit donne à des choses dont il n'a point la perception immédiate, qu'il ne saisit point en vertu de l'évidence intuitive. De la croyance.

Quelques philosophes ont considéré la croyance comme un phénomène absolument primitif en nous-mêmes, entièrement simple, et qui, par-là même, est inexplicable (1).

---

(1) Tel est en particulier l'opinion de l'estimable Jacobi. Il considère la croyance comme un phénomène inexplicable par sa nature, indépendant du raisonnement, parce qu'il doit être antérieur au raisonnement, et qu'il doit même fournir au raisonnement toutes ses bases. Cette idée a paru nécessaire à

Pour moi, je pense que ce phénomène est au contraire extrêmement complexe, et que

---

Jacobi, pour établir un système quelconque de vérités positives.

Si Jacobi n'avait compris, sous le nom de *croyance*, que le sentiment des faits *simples*, qui sont immédiatement présens à nos sens externes, ou à notre sens interne, et qui peuvent être ainsi l'objet d'une intuition directe, nous serions parfaitement d'accord avec lui, et il n'existerait entre nous qu'une différence de langage.

Mais on applique ordinairement la croyance à des faits éloignés de nous par les intervalles du tems, de l'espace ; on oppose ordinairement *croire* à *voir*; et Jacobi lui-même comprend sous le nom de *croyance* la persuasion de certaines vérités d'un ordre médiat, telle que l'existence de Dieu, par exemple. Car on peut bien sentir immédiatement le *besoin* d'une vérité qui a tant de charmes pour le cœur, mais on ne l'aperçoit pas immédiatement. Or, admettre une croyance irraisonnée pour des faits qui ne sont point présens à nos sens internes ou externes, c'est ouvrir la voie à toutes les idées arbitraires, à toutes les illusions, c'est autoriser tous les systèmes d'inspiration ; ce n'est pas fonder la croyance, mais justifier la crédulité.

Si quelques personnes opposent la croyance au raisonnement, et sont tentées de considérer la croyance comme un phénomène simple et inexplicable, c'est

c'est précisément parce qu'il est aussi composé qu'il nous paraît si mystérieux.

La croyance est une extension de l'assentiment que nous donnons aux perceptions immédiates, aux vérités obtenues par une évidence intuitive. Examinons ce qu'elle emprunte de cet assentiment, ce qu'elle y ajoute.

Il se mêle, dans tous ces phénomènes, à certaines opérations intellectuelles, certains sentimens moraux dont on a trop peu observé la nature. Sentimens moraux qui y concourent.

Lorsque nous recevons, par exemple, l'impression immédiate d'une vérité intuitive, nous éprouvons d'abord un sentiment de joie, de confiance et de sécurité; nous goûtons aussi une jouissance très-délicate qui naît de l'harmonie de cette vérité avec les

---

qu'on entend alors parler de cette croyance mécanique, qui se passe en effet très-bien du raisonnement, et qui redoute même la présence du raisonnement; ou bien c'est que, s'arrêtant à l'effet produit par une croyance raisonnée, lorsqu'elle a acquis une grande énergie, on ne sent que la force et la rapidité de l'association des idées, et l'on ne démêle point les opérations délicates dont ces associations ont été le produit.

besoins de notre esprit et les facultés de notre être. Nous ne sommes point étrangers à une secrète fierté et à un juste orgueil attaché à l'exercice du plus auguste de nos privilèges; enfin, nous puisons dans la conviction dont nous sommes pénétrés, une nouvelle force et une singulière énergie pour concevoir et pour agir; tout en nous s'agrandit et s'élève, et nous sommes comme doués d'une nouvelle vie.

Il y a, dans cette manière d'être affectés, quelque chose de si attachant, quelque chose qui ranime tellement notre existence, que nous allons en quelque sorte au devant de toutes les circonstances qui peuvent la faire naître.

Si donc l'entendement, par l'effet de certaines assimilations qui vont bientôt s'expliquer, nous présente d'autres objets qui, sans avoir pour nous la même évidence intuitive, paraissent cependant avoir les mêmes titres à notre assentiment, nous nous empressons au devant d'eux, et les mêmes dispositions se renouvellent avec rapidité dans notre âme. Nous éprouvons, il est vrai, moins de repos et de calme; mais l'espèce d'éloignement où ces nouveaux objets sont placés, déter-

mine en nous un élan et un essor de nos facultés qui a aussi son charme. Nous aimons à nous transporter ainsi hors de nous-mêmes, à voir s'étendre la sphère qui nous appartient; nous saisissons plus fortement ces objets par la crainte secrète que nous avons qu'ils ne nous échappent, et toutes les facultés actives de notre être se développant avec une plus grande énergie, nous donnent une espèce de transport et d'exaltation qui se manifeste jusques dans les traits de notre physionomie, qui électrise notre âme toute entière, qui nous communique de nouvelles puissances pour toutes nos opérations, et qui surtout nous éloigne de tout mouvement rétrograde vers notre indifférence première.

Il y a, en un mot, dans la vérité intuitive quelque chose qui ressemble à la possession; et dans la croyance, quelque chose qui ressemble à l'espoir.

De là vient que la croyance a presque toujours un effet si magique pour exciter le courage, le dévouement et toutes les passions actives. On a vu la croyance exciter quelquefois chez les hommes un enthousiasme, développer en eux une énergie

que les vérités les plus immédiates n'eussent pu jamais produire.

Comment ils se lient aux fonctions de l'esprit dans la croyance.

La fonction de l'entendement, dans le phénomène de la croyance est seulement d'assimiler et d'unir les connaissances médiates aux connaissances intuitives, de telle manière que les premières empruntent des secondes les effets qu'elles ont sur nous, soit que cette assimilation soit opérée d'une manière raisonnée ou mécanique.

Ce concours qui existe, dans le phénomène de la croyance, de certains sentimens moraux et de certaines opérations intellectuelles, peut nous expliquer la différence qui existe entre la persuasion et la conviction.

La persuasion appartient surtout aux uns et la conviction aux autres.

On voit souvent une persuasion très-vive avec une conviction très-faible : c'est que l'âme se trouve alors portée, par un mouvement rapide et animé, vers un objet qui ne s'unit pas dans l'entendement d'une manière fort évidente aux vérités primitives.

Et de même, on rencontre souvent une conviction très-forte, qui n'est point accompagnée d'une persuasion fort sensible ; l'entendement alors prononce l'assimilation des

objets avec une grande clarté ; mais les sentimens moraux qui se mêlent à la croyance, n'agissent pas avec beaucoup d'intensité.

De là encore la diversité des effets qui caractérisent l'éloquence et la logique, et le besoin que la logique elle-même la plus exacte a souvent des secours de l'éloquence pour faire admettre ses démonstrations ; de là enfin, l'influence si marquée que l'humeur, le caractère et le tempérament exercent sur l'énergie de notre croyance.

Facilité et énergie de croyance.

Si les hommes ont en général un penchant si marqué à croire, c'est qu'il y a une jouissance singulière attachée pour nous à l'exercice de nos facultés actives ; tout en nous invoque le mouvement ; le mouvement pour nous est presque la vie, parce qu'il nous la fait sentir. Si la disposition à croire est plus générale et plus prononcée dans la jeunesse, dans les conditions inférieures de la civilisation, dans l'origine des sociétés, ce n'est pas seulement parce que l'homme est alors moins éclairé ; c'est aussi parce que, dans toutes ces circonstances, nos facultés actives ayant une plus grande énergie, demandent davantage à se déployer Si les hommes crédules paraissent obéir aux au-

tres, c'est que ceux qui les conduisent savent s'emparer de ce secret besoin de leur être. La croyance semble venir du dehors; mais sa puissance est toute entière au fond de nous-même. Il est plus difficile qu'on ne croit de persuader ceux que l'ignorance a jetés dans l'apathie.

En débutant sur la scène du monde, la philosophie éprouvait tous ces effets de l'adolescence morale; elle était à la fois excitée et par l'aspect des merveilles de la nature, et par l'immensité des espérances qui s'ouvraient devant elle; elle n'avait encore aucune expérience des revers qui peuvent la décourager; elle devait saisir avidement toutes les opinions; elle devait s'y attacher par l'espèce d'orgueil qu'elle goûtait à en être la créatrice.

Nous ne craindrons pas de l'ajouter, dût cette réflexion scandaliser quelques-uns de nos lecteurs, les croyances, celles même qui pouvaient être arbitraires, avaient une sorte d'utilité philosophique dans le premier âge de la science: elles donnaient du ressort à l'esprit; elles animaient des facultés encore trop inertes; elles étaient en quelque sorte les premiers jeux du génie de la raison.

Nous avons dit que l'espèce d'assimilation, établie par l'entendement entre les connaissances médiates et les connaissances intuitives, peut s'opérer de deux manières, l'une raisonnée, l'autre mécanique. Diverses espèces de croyance.

Ce que j'appelle l'*assimilation raisonnée*, n'est autre chose que cette opération de l'esprit, par laquelle il transporte à une conséquence l'assentiment qu'il a accordé à ses prémisses. Il établit, entre les connaissances médiates et les connaissances intuitives, une chaîne formée, ou par l'identité logique, ou par la relation des effets aux causes. Ainsi se forme une sorte de génération légitime et régulière entre les vérités, en vertu de laquelle les unes héritent de tous les titres qui appartiennent aux autres. Le moment n'est pas encore venu d'examiner les divers motifs sur lesquels cette légitimité se fonde. Croyance raisonnée.

L'assimilation mécanique devient le principe du Dogmatisme, en ce qu'elle sert de fondement aux assimilations arbitraires, en ce qu'elle compose cette fausse science qui envahit un territoire étranger à la raison humaine, et s'y montre revêtue de l'autorité de la science véritable. Croyance aveugle, son mécanisme.

Cette assimilation mécanique est quelque- Première cause.

Habitudes de l'esprit.

fois l'effet de l'habitude. L'habitude unit si fortement entr'elles les idées les plus étrangères par leur nature, dès qu'elles ont pu se rencontrer simultanément, qu'elle finit par les confondre, et presque par les identifier. L'esprit qui n'est plus en état de les distinguer, de les isoler les unes des autres, transporte aux idées accessoires les propriétés des idées principales, rend communes à toutes l'assentiment que l'intuition lui faisait accorder à quelques-unes, leur suppose une égale réalité.

Si l'on observe que le principal effet de l'habitude est de s'emparer des facultés actives de notre être, de leur donner un extrême développement, de leur imprimer une direction qu'elles suivent désormais d'elles-mêmes, sans le concours de la volonté et de la réflexion ; si l'on se rappelle que le phénomène de la croyance dépend essentiellement d'une certaine activité spontanée de l'esprit, on comprendra que l'habitude doit exercer un singulier pouvoir sur la croyance des hommes, comme sur tout le système de leurs actions. Cette force aveugle, par laquelle l'habitude nous domine et nous entraîne se confond avec la force morale, qui accompagne

accompagne le sentiment de la vérité. Une raison peu exercée, ne sachant point démêler l'origine de l'une et de l'autre, leur suppose une origine commune; elle croit obéir à l'évidence, parce qu'elle sent qu'elle obéit. Une sorte de paresse naturelle à notre esprit, fait même trouver quelque douceur dans une servitude qui dispense de réfléchir.

L'habitude forme, entretient le dogmatisme de l'ignorance. Ce dogmatisme est de tous celui qui raisonne le moins, et voilà pourquoi il est aussi de tous le plus difficile à détruire; il a encore un autre inconvénient; c'est que se suffisant à lui-même, il ferme la voie à toute autre tentative, et de là vient que l'ignorance est toujours si vaine et si présomptueuse.

Influence des habitudes sur les opinions des philosophes.

Cependant l'habitude agit souvent aussi, quoique d'une manière peu connue, sur les opinions même des philosophes. C'est elle qui donne un si grand pouvoir sur eux à l'autorité de leurs prédécesseurs, aux maximes de leur secte, aux circonstances qui les entourent; en un mot, à l'éducation intellectuelle qu'ils ont reçue. Le système des idées innées a dû à l'habitude une grande partie de son crédit; on n'a pu croire à la production de ces idées,

qu'on se souvient d'avoir possédées, depuis qu'on réfléchit sur soi-même ; on les a cru inhérentes à l'entendement, essentielles à sa nature, parce qu'elles accompagnent ses opérations ordinaires. L'habitude a beaucoup contribué à faire réaliser les abstractions, à faire supposer une sorte de valeur positive aux considérations de l'esprit, absolument de la même manière qu'elle a fait transporter les sensations dans les objets qui les occasionnent; accoutumé à voir, dans le cours ordinaire de la vie, les images qui nous occupent correspondre à certains types extérieurs, on s'est persuadé que les notions générales, que les simples relations devaient avoir aussi leurs modèles hors de nous, dans une sphère qui échappe à nos sens; et de même que nous considérons les idées sensibles comme les représentations de l'univers physique, on a considéré les notions abstraites comme la peinture d'un monde métaphysique que la philosophie a créé dans le règne des intelligences. L'habitude, enfin, a surtout autorisé les doctrines de la nécessité morale et intellectuelle; car le propre de l'habitude est de composer, pour nous-mêmes, une sorte de nécessité-pratique que

nous élevons à la dignité de loi universelle, cherchant, en quelque sorte, à anoblir notre esclavage à nos propres yeux, en y associant toute la nature.

Seconde cause.

Mais c'est surtout dans les propriétés de l'imagination qu'il faut chercher la source de ce Dogmatisme qui s'empare des doctrines philosophiques.

Ecarts de l'imagination.

L'imagination est une faculté éminemment active, et qui, sous ce rapport, a une grande analogie avec la croyance. Dans son essor rapide et spontané, elle entraîne avec elle toutes les facultés de notre intelligence; elle leur communique l'impulsion dont elle-même est animée; elle interdit surtout à l'esprit tout mouvement rétrograde; elle s'attache à ses créations; elle se prosterne devant l'idole qu'elle s'est faite; plus son jeu a de promptitude et d'énergie, moins il peut être analysé; et moins il est analysé, plus il doit être difficile d'en pénétrer l'artifice.

Illusions.

On sait avec quelle force l'imagination reproduit les tableaux qu'elle nous présente; elle va souvent jusqu'à rendre leur impression presqu'égale à celles des sensations elles-mêmes; de là résulte une première espèce d'assimilation entre les conceptions les plus

arbitraires et les vérités évidentes; assimilation qui se trouve d'autant plus parfaite, que la peinture a été plus vive, ou que l'esprit est moins sur ses gardes pour en démêler tous les caractères.

L'assimilation est complète, par exemple, dans les songes. Alors, pendant que les sensations sont très-faibles et presque nulles, que la réflexion est assoupie, leurs images se déploient en liberté, et s'emparent de nous avec une sorte de despotisme.

Qu'on me permette de le dire; toutes les doctrines qui se fondent sur le merveilleux placent l'esprit de l'homme qui s'en pénètre dans une situation qui a beaucoup d'analogie avec l'état du songe.

Les effets du merveilleux comparés aux songes.

L'étonnement subit dans lequel l'idée du merveilleux nous plonge, frappe de stupeur une partie de nos facultés intellectuelles. Les ténèbres du mystère nous enveloppent de toutes parts; alors s'élèvent quelques images vives et brillantes, comme des météores dans une nuit profonde. Séparés de toutes les idées qui nous étaient familières, transportés dans une région qui nous est inconnue, isolés au sein de l'infini, nous ne trouvons plus autour de nous ces termes de compa-

raison, ces impressions réelles, qui nous servaient d'appui dans nos jugemens ordinaires, et qui étaient pour la raison ce que les sens sont pour l'homme éveillé. Comment ne prêterions-nous pas une réalité à tout ce qui vient alors s'offrir à notre pensée? Nous n'apercevons rien dans la sphère où nous sommes transplantés, qui ait un caractère plus positif, et l'imagination triomphe, parce que toutes nos autres facultés sommeillent.

Plus les idées qu'on nous présente sont extraordinaires, et plus cet effet est assuré; parce que de telles idées déplacent mieux la pensée, lui ôtent mieux le pouvoir de se reconnaître, et l'entraînent comme dans une espèce de tourbillon.

Il se passe quelque chose d'à-peu-près semblable, lorsque les philosophes conçoivent l'idée de leur monde intellectuel et métaphysique. Abandonnant les rivages du monde matériel et sensible, portés sur un océan sans limites et sans fond, ils ne voient plus autour d'eux aucun point fixe, d'après lequel ils puissent se guider; ainsi, les suppositions les plus arbitraires s'établissent facilement, parce qu'il n'existe dans

le même ordre de choses, aucune expérience possible qui puisse servir à les démentir.

L'art des imposteurs, qui cherchent à surprendre, par des prestiges, la crédulité du vulgaire, la chiromancie, la magie, etc., peuvent être réduits à ce secret unique : isoler l'imagination de la sensation, et intercepter tous les moyens de correspondance entre l'une et l'autre. De là le soin que ces imposteurs ont toujours, de s'entourer de ténèbres, de silence, de tenir le spectateur à une juste distance, de lui commander une passive immobilité. La sensation servirait, en quelque sorte, d'épreuve et de pierre de touche aux images, et c'est pour cette raison qu'elle les importune.

De même, dans l'ordre des conceptions philosophiques, l'art du Dogmatisme consiste à isoler de l'expérience les idées arbitraires qu'il nous présente, et à les prendre dans une région où l'expérience ne puisse atteindre.

Associations formées par l'imagination.

Il y a, d'ailleurs, dans l'imagination, une seconde loi, qui ne lui devient pas moins favorable.

Cette loi est elle-même une loi d'assimilation, qui se manifeste également dans la philosophie et dans les beaux-arts.

On suppose que l'imagination ne se plaît que dans le désordre ; mais en jugeant ainsi, on connaît bien peu ses besoins et sa vraie nature. L'imagination desire, sous quelque rapport, un désordre aparent, pour rendre ses impressions plus vives; c'est une suite des observations que nous venons de faire; en dérangeant le systême accoutumé de nos sensations, elle déplace l'esprit, le rend plus docile, multiplie les surprises par lesquelles elle l'enchaîne; mais ce n'est là encore qu'une portion de ses effets. La principale source de sa puissance est dans une harmonie cachée, qu'elle sait établir au sein même de cette espèce de désordre et de trouble.

Voici, ce me semble, le principe de cette loi.

Le penchant de l'imagination ne se borne pas à vouloir revêtir chaque impression particulière de toute la vivacité dont elle est susceptible; cette faculté étant essentiellement créatrice, tend sans cesse à former des combinaisons, seule manière dont il soit permis à l'homme de créer.

Nos sensations ont presque toutes un caractère plus ou moins passif; elles sont éparses, détachées et confuses. L'imagina-

tion, en s'emparant de ces matériaux, en cherchant à les combiner, à les unir par le jeu de sa propre activité, ne trouve qu'un seul artifice pour les assembler. C'est de tirer partie de cette espèce de sympathie (si l'on veut nous accorder une telle expression) que les idées entretiennent en vertu de leurs analogies; et l'édifice qu'elle élève ainsi, peut être assez bien représenté par la fable de l'antiquité, qui nous peint les murs de Thèbes s'élevant aux sons de la lyre d'Orphée. Comment le poëte, le peintre, le musicien, se soutiennent-ils dans leurs compositions? Leur imagination ne marche point au hasard et d'une manière arbitraire, ainsi qu'on a coutume de le supposer. Le poëte est soutenu par le mètre, le peintre par les proportions; la rime elle-même seconde et soutient le poëte, bien plus encore qu'elle ne le gêne; toutes les règles de la composition, dans les beaux-arts, ne sont que l'expression des lois que l'imagination suit dans son essor. La musique ne trouve, dans la nature, que des sons isolés, discordans; elle les saisit, les compare, elle découvre les rapports harmoniques, et dès-lors la suite des accords se déploie comme d'elle-même; l'imagination

du spectateur, à laquelle le mouvement a été imprimé par le début, devance d'elle-même l'exécution de l'artiste.

Comment elles engendrent les hypothèses.

Ainsi s'opère, dans l'esprit des philosophes, la formation de la plupart des hypothèses. Nous l'avons déja montré (1). Les phénomènes de la nature ne nous offrent, au premier aspect, que désordre, confusion et incohérence. L'imagination survient; elle opère sur ces élémens, précisément ce que fait la musique à l'égard des sons; elle cherche à former des combinaisons, des séries; l'analogie la guide, l'analogie des formes, car l'imagination n'en connaît guère d'autres; elle place ainsi en avant de chaque phénomène, ce qu'elle appelle son explication, c'est-à-dire, une suite d'images qui lui paraissent en harmonie avec lui, qui préparent l'esprit à le concevoir naturellement et sans effort; unité dans le dessin, correspondance dans les détails, symétrie, en un mot, dans la distribution, voilà tout ce qu'elle exige.

Comment les hypothèses surprennent la raison.

Mais lorsqu'une fois ce système d'harmonie que l'imagination desire d'établir entre

---

(1) Tome II, page 218.

les conceptions, est obtenu, réalisé, au moyen des hypothèses, un second effet doit avoir lieu: toutes ces séries, tous ces accords intellectuels viennent se terminer à certaines vérités de fait qui ont déterminé leur création, qui les reproduisent et les réveillent, qui leur servent de point de contact avec la raison. Ces vérités primitives qui agissent immédiatement sur nous, transmettent à toute la chaîne, comme par une communication électrique, l'action qui leur appartient; l'assentiment de l'esprit se communique à toutes les images qui ne forment plus pour lui qu'un seul faisceau. C'est ainsi qu'on voit dans le chant, l'éloquence attachée aux sentimens que les paroles excitent, se mêler au son des instrumens qui les accompagnent, en sorte que chacun d'eux semble doué d'une voix mystérieuse qui retentit dans notre âme. L'irréflexion d'ailleurs confond cette espèce d'harmonie établie entre les formes sensibles de nos idées, avec l'accord intrinsèque que la logique établirait entre leurs essences; elle confond cette secrète jouissance que nous goûtons à la vue d'une composition symétrique, avec la satisfaction plus sérieuse que produirait le sen-

timent de la vérité, de la vérité qui n'est elle-même qu'une convenance fondée sur un autre ordre de rapports. Rien ne ressemble plus à la vérité que l'harmonie. Ainsi achève de s'opérer l'assimilation mécanique entre des suppositions arbitraires, et des connaissances intuitives.

La présence de la raison, invoquée par la philosophie, peut, il est vrai, intimider l'imagination et modérer son pouvoir. Cependant l'imagination trouve aussi quelques moyens de tromper la vigilance de cette sévère surveillante; elle lui présente quelques principes évidens par eux-mêmes, quelques nomenclatures méthodiques, quelques formes de démonstration; et pendant qu'elle l'occupe de la sorte, elle se déguise elle-même sous cet appareil scientifique; elle va, s'il le faut, jusqu'à médire d'elle-même pour mieux éteindre toute défiance. La raison, fière de l'hommage qui lui est rendu, appliquée à vérifier l'exactitude des distributions, trompée par quelques artifices de langage, cède à la séduction au moment même où elle en condamne le principe. Ainsi Mallebranche, pendant qu'il censure toutes les illusions humaines, pendant qu'il

nous répète de nous tenir en garde contre l'imagination, se laisse entraîner par elle dans les espaces mystérieux où il croit communiquer avec Dieu même, et ne trouve dans l'austérité même de ses maximes qu'un nouveau motif de sécurité pour autoriser ses écarts.

Nous n'avons pas besoin de faire observer que, si l'imagination se joue avec les combinaisons harmoniques, c'est que l'esprit ne trouve point, dans une expérience raisonnée, le moyen d'établir entre les phénomènes une connexion légitime, une symétrie logique; et qu'ainsi sous ce rapport encore le Dogmatisme n'agrandit son domaine que des espaces abandonnés par la philosophie de l'observation.

Deux sortes de Dogmatisme en philosophie.

Maintenant que nous avons essayé d'étudier dans le principe secret de leur action, les causes qui engendrent le Dogmatisme philosophique, nous pouvons, en nous rappelant les résultats de l'histoire, reconnaître combien ils s'accordent avec ces réflexions. Nous découvrons en effet dans l'histoire, deux espèces de Dogmatisme qui paraissent bien opposés dans leur marche, quoiqu'ayant une secrète affinité dans leurs principes

un Dogmatisme contemplatif et *mystique*, qui s'alimente essentiellement du merveilleux; un Dogmatisme actif et curieux qui s'épuise en explications, et qu'on pourrait presque appeler *scientifique*. Le premier ajoute encore au mystère des phénomènes naturels, en nous portant dans la région des agens surnaturels qu'elle leur suppose. Le second cherche à faire cesser la surprise que nous causent ces phénomènes, en plaçant entre eux et nous des combinaisons hypothétiques empruntées de la nature elle-même.

L'idée fondamentale du Dogmatisme mystique consiste à placer dans une sphère d'intelligences supérieures et invisibles, soit les causes ordinaires et subordonnées de toutes les aparences physiques de l'univers, soit les ministres qui transmettent à l'esprit de l'homme les connaissances de toute espèce, par la voie de l'inspiration. Ces essences spirituelles deviennent ainsi à la fois, et la source de l'action, et celle de la science. Ce Dogmatisme prit naissance en Orient. Toutes les habitudes de ces peuples étaient favorables aux dispositions contemplatives. La vie silencieuse et solitaire des prêtres, seuls

Première espèce. Dogmatisme mystique.

Son origine et ses progrès.

conservateurs des dépôts de la science, leur laissait de grands loisirs pour la méditation; l'uniformité des spectacles dont les Orientaux étaient entourés, la douceur du climat qu'ils habitaient; cette division de castes qui retenant chaque individu attaché au genre de vie de ses ancêtres, fermait la route aux ambitions; une foule de circonstances éteignaient pour eux les divers genres d'intérêts qui attirent l'homme au dehors de lui-même. Il semble qu'en général plus la nature se montre prodigue envers nous, plus nous négligeons de l'étudier. Enfin, les cérémonies religieuses se trouvaient étroitement associées chez ces peuples à tous les genres d'instruction. Le merveilleux devint donc pour eux la source principale de la philosophie. Les institutions, les traditions secrètes, les signes mystérieux, la vie monastique, les opérations magiques et astrologiques, donnèrent un nouveau charme à ce genre d'opinions, inspirèrent pour elles un plus profond respect, firent concevoir aussi une plus haute idée de leur importance. Transportées en Grèce par Pythagore, elles y firent naître la distinction de la doctrine Esotérique, et de l'enseignement Exotérique,

qui devait être essentiel à de pareils systêmes. L'institut de Pythagore était parfaitement combiné pour assurer le succès d'une telle philosophie; l'usage des symbôles, la rigueur du secret, la vie commune et méditative, la musique, la loi du silence et de l'abstinence, ce qu'il y avait enfin de mystérieux dans la doctrine des nombres et de la transmigration des âmes était parfaitement en accord avec elle. Cette philosophie exerça une grande influence sur l'esprit de Platon et sur l'enseignement de la première Académie; elle y prit une forme plus scientifique; mais elle se plut encore à s'entourer d'ombres, à exiger de sévères initiations, à se couvrir souvent du voile des allégories; mais elle continua de personnifier les notions abstraites, de leur prêter une sorte d'existence éternelle, nécessaire, dans l'entendement divin, de supposer que l'esprit de l'homme entretient avec ces essences intellectuelles une sorte de communication, qu'il emprunte d'elles la science la plus parfaite; que le sentiment de la vérité n'est enfin que la réminiscence plus confuse des connaissances dont il jouissait dans une existence antérieure. Aristote lui-

même ne demeura pas entièrement étranger à cette influence ; mais elle se conserva d'une manière plus sensible et plus durable dans l'Ecole d'Italie. Bientôt Alexandrie rassembla comme dans un foyer les étincelles éparses des systêmes d'illumination. Ils acquirent ainsi une prodigieuse intensité ; les formes scientifiques s'effacèrent ; les mystères se multiplièrent ; les intelligences furent distribuées en hiérarchies ; les communications extatiques deviennent la chose du monde la plus facile ; la lumière increéée et les émanations occupèrent tous les esprits ; une foule d'idées morales ou abstraites furent personnifiées dans les allégories ; les traditions furent enveloppées d'un secret plus religieux ; la divinisation et toutes les opérations theurgiques acquirent un nouveau crédit ; la cabale forma un corps de toutes ces pratiques ; elles passèrent chez les Arabes ; elle se réveillèrent avec un nouveau succès en Europe, au douzième siècle ; les Théosophes leur donnèrent une forme plus mystérieuse encore ; enfin, au dix-septième et dix-huitième siècle, dans cet âge marqué par des progrès si rapides de la raison ; dans cet âge qu'on appelle celui de l'analyse, en présence d'un

Scepticisme

Scepticisme toujours plus hardi, se forment les sectes d'Illuminés, qui présentent dans leurs dogmes une ressemblance si frappante avec les anciennes doctrines orientales, dont on pourrait trouver l'origine dans ces traditions transmises secrètement de siècle en siècle, dont la constitution intérieure et la discipline conservent elles-mêmes beaucoup d'affinités avec l'institut de Pythagore.

Caractères essentiels du Dogmatisme mystique.

Il est de l'essence du Dogmatisme mystique de tendre à former des sectes. D'abord rien n'engendre une sympathie plus prompte entre les hommes, que l'enthousiasme; ses disciples cherchent à former une étroite alliance pour se soutenir et s'exalter par leurs exemples réciproques; ils ont besoin d'un guide; ils doivent se transmettre des traditions; ils ont subi certaines initiations communes; ils se regardent toujours comme investis d'un privilège particulier entre tous les hommes; ils ont toujours un code très-étendu de pratiques singulières propres à entretenir leur exaltation; isolés ainsi du vulgaire par les faveurs dont ils se croient comblés, par leur genre de vie même et leurs habitudes, comment ne feraient-ils pas une société intime? Se regardant comme

les dépositaires d'un trésor sublime, comment ne mettraient-ils pas toute leur ardeur à multiplier le nombre de leurs prosélytes ?

Le Dogmatisme mystique raisonne peu et définit encore moins. Il contemple, il croit jouir d'une intuition immédiate ; il suppose dans les paroles certaines vertus secrètes qui s'opposent à toute définition ; ses systêmes ne nous entretiennent que de la lumière ; son langage ne nous présente qu'obscurités.

Le Dogmatisme mystique a pour les sens et les méthodes d'observation, un profond dédain et presque une sorte d'horreur. Les sens ne sont pour lui qu'un voile qui lui cache les vérités intellectuelles ; l'observation qu'un témoin importun qui le surveille et le censure. L'extase et l'inspiration lui suffisent ; elles le servent d'autant mieux qu'elles sont plus libres dans leur essor.

Le Dogmatisme mystique s'occupe fort peu des phénomènes du monde sensible et de l'enchaînement qui règne entr'eux. Il s'attache à tracer certains tableaux puisés dans un ordre idéal ; il aime à se séparer des espaces et des tems, à planer dans le sein de l'infini : s'il explique la nature, c'est par

des influences mystérieuses; s'il spécule sur les causes, c'est pour établir des hiérarchies éternelles.

Ce qu'il peut avoir d'utile.

Nous devons être justes, même envers ces exagérations. Elles ont pu quelquefois être utiles sous deux rapports; elles donnent un grand degré d'énergie au sentiment moral; elles entretiennent une singulière habitude de méditation. Toute exaltation dans l'esprit humain a nécessairement un principe moral; un exercice qui ramène sans cesse l'homme au dedans de lui-même, doit concourir à l'améliorer. La plupart des philosophes qui se sont livrés à ce genre de conceptions, se sont distingués par une vie pure et par de nobles maximes.

Cet enthousiasme laissé à lui-même et contenu dans de certaines bornes, serait presque toujours innocent; ses spéculations se dirigent trop loin de la terre, pour y occasionner aucun désordre, si les passions ne venaient en changer le cours. Mais il arrive presque infailliblement deux choses: d'abord quelques chefs habiles considérant d'un œil calme l'exaltation d'une secte entière, spéculent sur sa crédulité, s'emparent adroitement de sa confiance en flattant ses pen-

chans, et bientôt en font un instrument docile à leurs volontés. Les enthousiastes les plus sincères eux-mêmes, sont exposés à éprouver certains momens de relâche d'autant plus sensibles, qu'ils se sont plus vivement exaltés. Il ne leur reste plus alors de leurs systêmes, qu'une vanité prodigieuse qui ne leur permet point de les démentir. Ils s'efforcent donc de soutenir, par les artifices de la mauvaise foi, les hautes prétentions avec lesquelles les faveurs de l'inspiration les avaient trop familiarisés. On se rappelle la fin déplorable d'un Pérégrinus-Protée.

De tels systêmes ont besoin de marcher dans une progression toujours croissante; car ils ne s'accréditent que par l'étonnement qu'ils inspirent; il leur faut donc chaque jour une nouvelle surprise. C'est ainsi qu'ils dégénèrent en de puériles superstitions.

Circonstances qui le favorisent.

Ces systêmes, enfin, se produisent et se répandent surtout dans les siècles corrompus. Alors les hommes ont besoin d'une plus forte secousse pour être arrachés à l'apathie de la sensualité et de l'égoïsme. Alors tous les genres d'exagération naissent les uns des autres; mais blasé sur le vrai, sur le beau naturel, on ne se laisse plus exalter que

par les images extraordinaires; alors une sorte de libertinage s'empare de la pensée comme de toutes les autres facultés; alors une secte qui détache l'individu de la société entière flatte la vertu elle-même, en paraissant la séparer de la corruption générale, en lui présentant l'espoir de grandes rénovations.

Préventions qu'il excite.

On remarquera que la foule, témoin de l'existence de ces sectes singulières, porte dans l'idée qu'elles se forme d'elles, la même exagération que ces sectes ont porté dans leurs doctrines. On leur suppose une origine extraordinaire, une puissance mystérieuse. A la vue de ces phénomènes d'une imagination exaltée, il s'opère une réaction correspondante sur l'imagination du spectateur. Plus l'obscurité dont ces sectes affectent de s'envelopper est profonde, plus on est disposé à leur prêter d'étranges desseins. On ne croit point qu'elles puissent s'occuper si activement d'objets futiles. Les gouvernemens leur attribuent une ambition politique; les chefs du culte, des machinations infernales; chacun se croit entouré de leurs émissaires; on croit les voir, par une action souterraine, saper les fondemens de

l'ordre social; une sorte de terreur s'empare des nations ; un préjugé, de la même espèce que celui qui les fit naître, s'élève donc contre elles. Ce préjugé détruisit violemment l'institut de Pythagore; il excita, aux quatorze et dix-huitième siècles, bien des persécutions, et de nos jours encore, il a plus d'une fois menacé les Illuminés de l'Europe, en élevant contre eux les plus graves accusations (1).

---

(1) Il appartenait à un homme que l'indépendance de son caractère plaçait au dessus de tout esprit de secte, et que l'élévation de ses idées constituait juge équitable et impartial des préventions réciproques; il lui appartenait de repousser ces accusations devenues plus générales encore et plus cruelles par l'effet des circonstances malheureuses, dont la fin du dix-huitième siècle a été témoin. Il était digne de celui qui soutenait d'une manière si honorable la cause de la vraie philosophie, de toute la force de ses raisonnemens et de toute l'autorité de ses vertus, d'entreprendre aussi avec générosité la justification de plusieurs sectes dont il ne partageait point les illusions. On comprend que je veux parler de l'écrit que publia en Allemagne mon cher et illustre ami M. Mounier, *sur l'influence attribuée aux philosophes, aux francs-maçons et aux illuminés, etc.* M. l'abbé Barruel a pu trouver des lecteurs avides, parmi les hommes dont l'imagination, émue par le spectacle d'évènemens terribles et extraordinaires, est tourmentée du besoin de leur chercher des

Ce qui fait le propre de ce dogmatisme actif et curieux, que nous avons cru pouvoir appeler *scientifique*, parce qu'il prend les formes et les livrées de la science, c'est le besoin qu'il a de créer des explications. Il ne lui suffit point de savoir que les choses sont de telle ou telle manière, s'il ne sait en même tems *comment* elles peuvent être ainsi. *Point d'effet sans cause*, voilà l'axiôme qui l'enhardit. Il spécule donc infatigablement sur les causes; il veut, à son gré, former le monde et la matière, ordonner le systême des êtres; les premières causes, surtout, sont l'objet de ses combinaisons; car, c'est à ce premier anneau de la grande chaîne qu'il espère trouver l'explication universelle qui renferme toutes les autres.

Dogmatisme scientifique.

On ne peut se dissimuler que ce dogmatisme n'ait, dans son origine, une assez grande affinité avec la véritable science; il

Causes de ses écarts.

---

causes mystérieuses. Mais tous les esprits sages conviendront avec M. Mounier que c'est bien assez, pour expliquer ces grandes commotions, de l'énergie des passions humaines, quand elles sont à-la-fois portées au plus haut degré d'intensité, communiquées à une immense multitude, et dirigées par des chefs ambitieux.

naît à certains égards des mêmes besoins; il suit, sous quelques rapports, les mêmes procédés; il observe les phénomènes, cherche à les lier entr'eux. Mais, n'ayant qu'un sentiment trop confus et indéfini de la destination réelle de la science, il se méprend bientôt sur ses droits, il dévie insensiblement de la route; il ne remarque pas que la seule manière pour nous de lier les phénomènes, est d'expérimenter comment ils se succèdent; que le grand ouvrage de la nature ne peut s'expliquer pour nous, comme celui de l'industrie humaine, dont nous suivons toutes les opérations, dont nous connaissons tous les instrumens. Il ne remarque pas qu'un phénomène ne s'explique pas avec des idées, mais avec des faits, et que cette explication se borne à repousser un peu plus loin le mystère des causes productrices, sans pouvoir jamais le dissiper. Non content d'être le témoin du grand spectacle de l'univers, il s'érige en interprète de la nature. Il suppose, comme autant de conditions nécessaires à l'action de ses lois, les conditions qui lui paraissent à lui-même nécessaires pour les concevoir. Il prend la définition de quelques termes pour la découverte de nou-

velles puissances. Il se persuade avoir ajouté quelque chose au domaine de la science, lorsqu'il a mis certains mots à la place des causes qu'il ignore. Il se rassure, dans ses prétentions toujours croissantes, par l'analogie qu'elles ont avec l'idée imparfaite qu'il s'est formée de la science, et par la satisfaction intérieure qu'il reçoit de leur témérité elle-même.

Si donc le Dogmatisme mystique méconnaît l'étendue des forces de la raison humaine, en lui attribuant le privilège de correspondre directement avec les agens surnaturels, le Dogmatisme scientifique la méconnaît, en prêtant à la raison humaine le droit de pénétrer dans le mécanisme intérieur des causes naturelles.

Séductions qu'il produit.

Les perspectives qu'ouvrent à l'esprit humain de semblables doctrines doivent avoir pour lui un charme qui devient plus puissant, à mesuse que, se dépouillant de sa première ignorance, il commence à sentir le goût de l'instruction. Elles lui présentent en effet l'aparence et les formes d'une instruction dont il ne soupçonne point encore le peu de solidité; elles flattent en lui cette présomption, qui lui est si naturelle, lors-

qu'il n'a point encore éprouvé ses forces; elles offrent une carrière indéfinie à cette passion si ardente, quoiqu'elle paraisse toute intellectuelle, à la curiosité; elles la contentent du moins par des suppositions, au défaut de réalités; et comme les suppositions sont toutes de la création de l'esprit, comme elles mettent la science entière sous sa domination et sa dépendance, qu'elles semblent même le rendre maître des évènemens, elles entretiennent secrètement ce genre de crédulité, qui a son principe dans le penchant à l'activité intellectuelle. L'imagination, d'ailleurs, trouve dans l'art d'expliquer les phénomènes de la nature, le sujet d'un exercice sans cesse renouvelé. C'est à elle qu'il appartient de combler le vide des expériences. C'est elle qui doit se transporter dans cet atelier inconnu, où la nature prépare ses productions; c'est elle qui y met tout en mouvement, qui prête les instrumens, ordonne les travaux, qui forme ces combinaisons hardies, dont les phénomènes ne paraissent que le résultat; plus ces combinaisons sont heureuses et inattendues, leur sphère étendue et relevée, plus alors l'imagination s'exalte, s'attache à son ouvrage,

et le recommande puissamment à l'esprit. C'est précisément parce que ces combinaisons sont arbitraires, qu'elles nous plaisent davantage. Si de plus elles sont d'une conception heureuse, le mérite de la difficulté vaincue achève de décider leurs succès ; et comment la raison oserait-elle discuter l'œuvre du génie !

Son origine et son influence dans les siècles divers.

Ce fut chez les Egyptiens et les Phéniciens que le Dogmatisme scientifique prit d'abord son essor le plus marqué. Il engendra ces Cosmogonies qui tendaient à expliquer les lois de l'univers par l'histoire de sa formation ; car, lorsqu'on fait tant que d'expliquer, il faut commencer par rendre raison de l'origine des choses ; sans cela, que signifieraient toutes les autres explications ? Celles-ci, d'ailleurs, paraissent les plus faciles, parce qu'on est moins gêné par les faits dans leur création ; elles sont aussi les plus séduisantes, parce qu'elles présentent à l'esprit un plus vaste domaine ; ainsi, on commence toujours par ce qu'il y a de plus inexplicable. Les Phéniciens et les Egyptiens, adonnés au commerce et à l'agriculture, se trouvaient appelés par leur genre de vie à une étude plus attentive des phénomènes du monde

sensible. L'industrie leur avait donné le goût et l'habitude de tous les genres d'activité ; ils étaient curieux par intérêt autant que par instinct. L'heureuse application qu'ils avaient faite de la géométrie et du calcul aux connaissances astronomiques, avait dû leur donner une haute idée de l'espèce de juridiction que l'esprit humain peut exercer sur les lois de l'univers. Accoutumés à remarquer autour d'eux la génération naturelle, ou la formation artificielle des objets physiques, ils conçurent, d'après une image semblable, la grande génération des êtres, et ne supposèrent pas qu'il y eût plus de difficultés à concevoir l'une que les autres. Des Cosmogonies semblables se naturalisèrent de très-bonne heure en Grèce, et s'enveloppèrent d'abord du voile des allégories poétiques. L'école d'Ionie leur rendit la forme scientifique, crut avoir saisi et surmonté la difficulté, en formant ses hypothèses d'après l'analogie des lois de la nature. En voulant expliquer la génération des choses, il se présentait deux systêmes différens : le premier consistait à admettre un principe unique qui, dans diverses circonstances, se reproduisait sous des formes différentes, et

déterminait ainsi la variété des aparences; le second consistait à admettre au contraire des élémens extrêmement variés par leur essence, qui, se combinant dans diverses proportions, engendraient des résultats complexes, réellement différens entr'eux. La première explication était plus facile; elle flattait par sa simplicité; elle semblait autorisée par ces observations naturelles, qui nous montrent la conversion successive des substances les unes des autres. Elle fut celle qu'adopta l'Ecole d'Ionie. La seconde explication était beaucoup plus savante; elle exigeait de plus grands efforts de l'esprit; elle s'autorisait de l'exemple des arts mécaniques, dont le travail se borne à assembler, à ajuster les matériaux qui leur sont offerts; elle fut celle que préférèrent les Eléatiques physiciens, et après eux Epicure et Lucrèce. Les Stoïciens eurent le mérite de sentir l'insuffisance de toutes deux; mais ils se bornèrent à les réunir, en les modifiant l'une par l'autre. Lorsqu'au quinzième siècle on voulut restaurer la physique, l'impatience de l'esprit ne permit encore d'autre méthode que celle des explications, et on ne put se rengager de nouveau que dans l'une de ces

deux routes. Lorsque la philosophie de Bacon, multipliant rapidement les expériences, eut donné le démenti le plus formel à toutes ces antiques spéculations, et resserré dans un cercle étroit tous les créateurs d'explications, il ne fut plus permis aux génies ordinaires d'espérer qu'ils accréditeraient à volonté leurs romans sur la génération des choses. Mieux la nature était connue, plus il devenait difficile de se présenter comme son interprète, et le dogmatisme des hypothèses devait se trouver effrayé de trouver en avant de lui tant de conditions à remplir. Cependant le génie de la science sentait aussi que les faits présens à nos sens ne lui suffisent pas, qu'il est donné à l'esprit humain d'étendre leurs conséquences, de les réduire en systêmes, en les faisant dépendre de quelques lois simples et générales, et que la nature elle-même semble invoquer un commentaire. Deux génies immortels, Descartes et Léibnitz, redoublèrent d'ardeur, par la vue même des difficultés qu'ils avaient à vaincre, et élevèrent, quoiqu'avec d'anciens débris, les deux plus magnifiques conceptions qu'ait jamais produit la philosophie. Singulier bienfait de la philo-

sophie de l'expérience, qu'elle force le Dogmatisme à prendre des formes si admirables! Newton parut enfin; il forma aussi des hypothèses, mais des hypothèses qui équivalent à des démonstrations, parce qu'il sut unir une ferme prudence à un génie infatigable, parce qu'il saisit le moment où les hypothèses pouvaient se montrer avec sécurité. Il ne donna donc point une valeur trop générale et trop absolue à ses conceptions, mais il les restreignit sagement à l'ordre particulier de phénomènes pour lequel elles se trouvaient indiquées. Il ne tenta point d'expliquer les premiers faits; il se borna à les constater et à les reconnaître au sein des combinaisons qui les transforment; satisfait d'avoir démontré l'attraction, il ne prétendit point nous apprendre en quoi consiste sa nature. Ses suppositions enfin ne furent point arbitraires; l'analogie lui en donna le soupçon; l'analyse, le calcul et l'expérience les justifièrent, en lui montrant qu'elles étaient les seules qui pussent s'accorder d'une part avec les phénomènes, de l'autre avec les lois déja observées de la nature. C'est ainsi qu'il donna le plus bel exemple de cette espèce de puissance, dont la philosophie

avait eu toujours le pressentiment, dont quelquefois elle s'était approchée, qui lui avait échappé cependant, le plus souvent, par l'empressement excessif qu'elle avait eu à en jouir; de cette puissance qu'a reçu l'esprit humain pour consulter le génie de la nature, pour interpréter ses aparences. Eclairées par cet exemple, les sciences physiques ont gardé désormais une plus sage réserve. De nos jours, cependant, quelques hommes se sont hasardés encore à lancer quelques systêmes sur la première génération des choses, ils ont voulu nous révéler le grand secret de la formation de l'univers; mais leurs idées, quoique revêtues quelquefois de tout l'éclat de l'imagination et de toutes les graces du stîle n'ont pas eu un succès bien général. C'est dans les sciences morales que le Dogmatisme dont nous parlons s'est principalement réfugié. On a imaginé pour l'homme un état de nature que chacun s'est représenté comme il a voulu: Hobbes, comme un état de guerre; Rousseau, comme un état de perfection. On a voulu expliquer tous les sentimens primitifs qui dirigent notre volonté, et de là les écarts de la philosophie morale. On a voulu expliquer de même les vérités

vérités primitives qui éclairent l'entendement, et de là le retour du Scepticisme et la naissance de l'Idéalisme moderne.

Ses caractères.

Le Dogmatisme scientifique tend naturellement à la recherche de l'*unité systématique* ; car, tant qu'il reste encore des séries de phénomènes isolées les unes des autres, tant qu'on n'est pas remonté à un principe unique, on ne peut prétendre avoir tout expliqué ; la curiosité n'est point satisfaite, si elle n'a, dans une supposition principale, la clef de toutes les hypothèses subordonnées ; l'imagination n'est point en repos jusqu'à ce qu'elle ait trouvé cette harmonie complète qui répond à l'idéal qu'elle s'est formé.

De là vient que les systêmes de cette espèce sortent ordinairement tous formés de la tête de leurs inventeurs ; ils ne peuvent ni se concevoir, ni s'accréditer que par cet ensemble qui fait le mérite de leur combinaison ; leur production est donc en quelque sorte spontanée. Aussi remarque-t-on, en parcourant l'histoire, que ces systêmes portent tous le nom d'un individu ; il en est d'eux comme des poëmes qui ne se composent point par le concours de plusieurs esprits, mais qui sont produits comme d'un seul jet ;

ils paraissent presque une propriété individuelle : ce signe est tellement constant, qu'il suffirait presque seul à les faire reconnaître. Si l'on vient à changer la moindre chose à ces combinaisons, à en intervertir l'ordre, le mécanisme se détruit à l'instant même. Aussi résistent-ils fort peu à la critique.

Les auteurs de ces systêmes ont donc grand besoin de former secte. Ils redoutent extrêmement la présence des penseurs originaux; ils exigent de leurs disciples qu'ils admettent la totalité de leur ouvrage, et qu'ils le conservent dans le même ordre.

Ses effets. Les hypothèses engendrées par ce Dogmatisme ont un certain avantage, en ce qu'elles inspirent le besoin de rapprocher les faits pour les mettre en harmonie avec l'idée principale; en ce qu'elles occasionnent souvent de nouvelles expériences pour lui chercher de nouveaux appuis; en ce qu'elles conduisent à tourner les phénomènes dans tous les sens pour trouver le côté par lequel ils peuvent être assimilés; aussi les hypothèses arbitraires ont-elles quelquefois engendré de réelles et précieuses découvertes; mais elles ont plus souvent encore l'inconvénient marqué de

fausser les observations, en leur donnant la couleur générale du système, en les contraignant de s'accommoder au résultat qu'on veut établir. Au lieu d'obéir à la nature, elles prétendent lui commander.

Le Dogmatisme scientifique excite, enhardit la raison humaine; mais il finit presque toujours par lui inspirer une présomption excessive, un funeste orgueil, et avec lui un irrémédiable entêtement.

Le Dogmatisme scientifique, lorsqu'il prend à la fois différentes formes dans des écoles rivales, lorsqu'il excite une sorte d'émulation indépendante, peut contribuer aux progrès de la science, en offrant à l'observateur impartial un sujet d'expérience et de comparaisons. Il est utile alors, comme les erreurs sont utiles à la vérité.

C'est un effet presque inévitable du Dogmatisme scientifique de finir par établir des systêmes qui bannissent de la nature l'action d'une intelligence supérieure. Tous les exemples l'attestent; en voici la raison : ce Dogmatisme doit commencer d'abord par établir le système de la nécessité; si les choses ne dévaient point être nécessairement ce qu'elles sont, il resterait à expliquer pourquoi elles sont

de cette manière plutôt que de toute autre; dès qu'on veut tout expliquer, il faut bien trouver un motif, une raison qui, dans un grand nombre de chances possibles, en ait amené quelqu'une de préférence; toute action libre serait par sa nature inexplicable. Les Stoïciens et la plupart des philosophes dogmatiques de l'antiquité se sont arrêtés à cette première conséquence. Cependant il s'en présente une seconde : toute intervention d'une cause intelligente dans un monde matériel est un mystère que les forces de la raison humaine ne suffisent point à expliquer; le Dogmatisme scientifique recourt donc à une autre hypothèse; il croirait s'accuser lui-même de stérilité et d'impuissance s'il appelait à son secours cette puissance extraordinaire, et il cherche dans les qualités et l'essence de la matière le principe des lois qui régissent ses formes et déterminent ses révolutions.

De ce que le Dogmatisme scientifique prétend expliquer à l'homme tout ce qu'il sait, il s'ensuit qu'il doit nier tout ce qu'il ne peut expliquer.

Il fuit sans cesse le mystère, et il ne s'aperçoit pas qu'il pose lui-même le plus grand

de tous les mystères, en attribuant à l'homme le pouvoir de connaître tant de choses.

Il aspire à tout expliquer et il ne s'aperçoit pas que, de quelque manière qu'il s'y prenne, il doit admettre quelque chose d'inexplicable, savoir la supposition même dans laquelle il prend son point de départ.

Ces deux espèces de dogmatisme comparées entre elles.

Si le Dogmatisme mystique et le Dogmatisme scientifique diffèrent entr'eux à quelques égards, ils ont cependant en commun deux caractères généraux; tous deux cherchent un appui dans la philosophie spéculative, tous deux ouvrent la voie d'abord à l'esprit de controverse, ensuite à l'esprit de doute.

Caractères qui leur sont communs.

L'expérience est également importune aux esprits contemplatifs et aux inventeurs d'hypothèses. Elle réveille les premiers de leurs rêveries; elle dérange les autres dans leurs combinaisons; sa marche est trop lente pour qu'ils empruntent d'elles les élémens de leurs systêmes, et lorsque leurs systêmes sont créés, ils craignent que ses instructions postérieures et imprévues ne viennent à les démentir: ainsi ils commencent par négliger l'expérience et finissent par la redouter.

Méthodes *à priori.*

Au contraire, les méthodes *à priori* conviennent beaucoup à ceux qui, tourmentés

du besoin d'affirmer, s'exagèrent les droits de la raison humaine; car ces méthodes déduisant tout de nos seules idées, supposent à l'esprit la faculté de fournir de son propre fonds aux besoins variés de la science.

Les vérités abstraites semblent au premier abord devoir être très-défavorables au Dogmatisme mystique; leur aridité paraît contrarier l'imagination; leur rigueur paraît interdire les conceptions arbitraires; elles annoncent vouloir contenir la philosophie dans les limites d'une précision géométrique; mais, sous cette aparente sévérité, les vérités abstraites cachent des effets très-propices aux vœux des Contemplatifs; et la protection qu'elles leur accordent devient d'autant plus puissante qu'elle est plus déguisée. Les propositions abstraites, composées de termes dont la conception est extrêmement vague, se plient à toutes les interprétations qu'on veut leur donner, autorisent toutes les déductions qu'on en veut faire naître; prenant le titre de vérités intellectuelles par opposition aux vérités sensibles, elles semblent nous ouvrir une communication avec la région des intelligences; et commes elles n'ont point d'objet réel dans le monde physique,

on leur en suppose un dans l'ordre surnaturel. Eternelles, nécessaires et, comme on dit, INCRÉÉES, ces vérités se présentent à nos faibles esprits comme une image de l'infini, comme une peinture de l'essence des êtres; l'origine qu'on leur attribue, justifie les systêmes des émanations et des influences célestes; c'est la lumière d'en haut qui remplit nos âmes de ses irradiations sublimes. On les personnifie elles-mêmes; on les convertit en autant de génies ou d'intelligences subordonnées qui servent de messagers à la suprême sagesse auprès des créatures humaines. L'obscurité qui environne les abtractions s'accommode fort bien aux mystères dont s'alimentent de telles doctrines; plus elles sont vides de sens, plus l'imagination a de liberté pour y placer ce qu'il lui plaît. Enfin, comme elles sont toutes intérieures, comme elles n'exigent que l'exercice de la réflexion, elles se prêtent admirablement à ces habitudes de méditation silencieuse et solitaire auxquelles les esprits contemplatifs bornent leurs exercices.

C'est ainsi que Pythagore s'appuya sur les vérités mathématiques elles-mêmes pour fonder ses mystérieuses doctrines; que Platon

fut conduit par la haute estime qu'il avait pour les notions abstraites à autoriser les méthodes contemplatives ; que les Eclectiques d'Alexandrie transformèrent les principes métaphysiques en autant d'*images* ou d'*Æones*, et construisirent les hiérarchies éternelles sur le plan que leur offrit la généalogie de quelques notions morales ou intellectuelles ; que les Théosophes des quinzième et seizième siècles donnèrent la forme d'un système à leurs théories surnaturelles à l'aide de quelques axiômes sur les essences et les substances ; que Mallebranche, enfin, après avoir tout vu au travers des vérités générales et nécessaires, crut qu'il voyait tout en Dieu même.

Les doctrines abstraites réconciliées avec l'imagination.

Il n'y a donc, dans les doctrines abstraites, rien de véritablement austère que leurs formes et leur langage ; elles s'accommodent d'ailleurs avec une condescendance inépuisable au penchant que l'homme a pour le merveilleux ; leurs formes ne servent qu'à inspirer à l'esprit, au milieu des entreprises les plus téméraires, une entière sécurité. Un géomètre n'a peut-être pas plus de confiance en ses démonstrations, que le moderne Platonisme n'en avait dans ses *schema*,

La philosophie spéculative est aussi invoquée par le Dogmatisme scientifique, mais pour lui prêter un autre genre de secours. Entraîné par le besoin des explications dans ces vagues espaces qui précèdent la région des faits, l'esprit d'hypothèses cherche un point d'appui; et où le trouverait-il si ce n'est dans les vérités spéculatives qui paraissent indépendantes des faits? Se croyant appelé à interpréter la nature, le Dogmatisme scientifique doit supposer dans l'esprit humain un ordre de connaissances propres à combler le vide des observations, et quelles seraient ces connaissances, sinon les vérités spéculatives? Quand on se borne à expliquer une expérience par une autre expérience, on peut aussi se contenter d'admettre les vérités abstraites, comme de simples moyens de transformation, mais lorsqu'on veut expliquer tout, absolument tout, il faut admettre des vérités indépendantes des tems et des lieux, assez générales pour être la source de toutes les explications, assez absolues pour être la source de toutes les réalités, et les considérations abstraites sont les seules qui paraissent jouir de cette prérogative. Enfin, qu'est-ce qu'expliquer une

Rapports du dogmatisme avec la philosophie spéculative.

chose ? c'est la rendre pour l'entendement plus facile à concevoir : or, les définitions et les axiômes paraissent singulièrement propres à remplir cet office ; les définitions interprètent les termes, et développent les idées; ne pourront-elles pas expliquer la nature des choses? Les axiômes jouissent d'une clarté et d'un éclat qui les mettent au rang des vérités intuitives ; ne seront-ils donc pas considérés comme la source de toute lumière? Le Dogmatisme scientifique veut connaître l'origine et la génération des êtres; comment y parviendra-t-il? en étudiant leur essence. Comment pénétrera-t-il leur essence? par les idées que nous en avons. Le Dogmatisme scientifique veut, dans son impatience, aller au devant de l'observation. Quel guide pourra-t-il prendre dans cette route hardie? La spéculation seule, qui se flatte de tout savoir, et qui croit tout ordonner.

Thalès et l'Ecole d'Ionie ont supposé constamment dans leurs hypothèses deux principes abstraits comme incontestables : le premier, qu'il n'y a qu'un principe unique des choses ; le second, qu'on peut conclure de la manière dont la nature agit dans un certain ordre de phénomènes, à celui

dont elle agit dans un autre. Les Eléatiques physiciens qu'on a cru devoir distinguer essentiellement des Eléatiques métaphysiciens, partaient cependant de la même maxime que *rien ne se fait de rien*; les Scholastiques débutaient toujours par des définitions. Hobbes commence son traité *du corps politique* par la maxime : *qui a droit à la fin, a droit aux moyens*; Léibnitz, sa monadologie, par celle-ci : *il n'y a point de substances composées s'il n'y a des substances simples.* On sait quel emploi Descartes a fait des maximes abstraites. Enfin, ce sont les méthodes *à priori*, mises en honneur par Kant, qui ont conduit les nouveaux Idéalistes de l'Allemagne à renouveler les recherches sur l'origine et la génération des êtres.

Comment il engendre les disputes et les doutes.

Il n'est pas besoin de grands développemens pour montrer que les diverses espèces de Dogmatisme sont la source prochaine des controverses, l'occasion éloignée du Pyrrhonisme. L'histoire des opinions humaines n'a point de résultat mieux établi : tel est l'inévitable effet du cours des choses que toute exagération appelle une exagération contraire. Les sciences dont la nature et les

limites ne sont point fixées avec précision, sont celles dont l'esprit de dispute s'empare. Dès que la raison dépasse la sphère qui lui fut assignée, dépourvue de guides, s'avançant au hasard, elle doit prendre des routes diverses, à chaque tentative qu'elle exécute. Toute opinion fondée sur une supposition gratuite prend un caractère différent dans les différens esprits; l'arbitraire est une cause infaillible de divisions. La philosophie, abandonnée aux hypothèses, ressemble à un état livré à l'anarchie; sans chefs et sans lois, elle est agitée par les caprices individuels. Lorsqu'enfin on est lassé de ces convulsions, les penseurs désespèrent de la vérité, comme après de longues révolutions les politiques désespèrent de la liberté. En voyant des affirmations contradictoires naître des mêmes principes et s'élever avec un droit égal, la prudence semble interdire de rien affirmer. L'abus que la raison a fait des prérogatives qui lui furent données, fait mettre en problême ces prérogatives elles-mêmes. Vous donc qui vous plaignez de voir dominer dans votre pays et dans votre siècle l'esprit de doute et d'incertitude, gardez-vous de recourir aux systêmes du Dog-

matisme ; gardez-vous d'en regretter la destruction ! Vos regrets seraient bien aveugles, et vous choisiriez pour remède précisément ce qui a été la source du mal. L'homme ne devient trop défiant que parce qu'il a été trop crédule : ce n'est pas à la crédulité, c'est à la sagesse qu'il appartient de rendre aux esprits une conviction désormais inébranlable. Le Portique et le Lycée sont les deux Ecoles de l'antiquité qui se sont comportées avec plus de mesure, sont celles qui ont subsisté plus longtems. Il en est de la santé de l'esprit comme de celle du corps ; c'est par la tempérance qu'on la recouvre et qu'on la conserve.

CHAPITRE X.

Considérations sur l'Idéalisme.

Nous voici parvenus à la question la plus imprévue pour le vulgaire, la plus embarrassante pour le philosophe, à une question dont l'examen est nécessaire pour poser le premier fondement de la réalité de nos connaissances, et dont l'examen cependant paraît

Singularité et importance de cette discussion.

n'offrir qu'un abîme de paradoxes et d'incertitudes.

Rien ne doit paraître plus complétement absurde au commun des hommes que les systêmes d'Idéalisme, et rien cependant ne paraît plus spécieux : on peut dire sans crainte, dès qu'on l'approfondit, que l'Idéalisme en général n'a point encore été réfuté d'une manière victorieuse.

C'est sur ce point que se dirigent et se rassemblent aujourd'hui les plus hauts intérêts de la philosophie. Cette question est devenue depuis un siècle la question capitale. Berkeley et Hume ont conquis la moitié de l'Angleterre. Léibnitz et Kant ont propagé en Allemagne, sous diverses formes, un Idéalisme plus ou moins absolu. L'Idéalisme de Descartes et celui de Hume ont successivement régné en France. Le monde philosophique s'agite tout entier depuis un siècle pour trouver une base à la réalité des connaissances humaines.

Ceci devait naturellement arriver à une époque où l'esprit d'analyse a fait de si grands progrès, où tous les mouvemens de l'esprit humain se portent à rechercher l'origine et le principe de ses notions, où l'on

s'est appliqué avec tant de soin à distinguer les limites précises de chaque chose.

Cependant il s'en faut de beaucoup que l'Idéalisme soit aussi nouveau et aussi moderne qu'on paraît le croire. Son origine date des premières réflexions que la philosophie a faites sur la nature des connaissances. Il a continué d'agir, quoique d'une manière souvent inconnue aux philosophes eux-mêmes, sur les destinées de la philosophie. Origine première de l'Idéalisme.

L'homme n'est point encore en état de réfléchir lorsqu'il reçoit les premières impressions des objets ; longtems après, au moment où l'exercice de la réflexion commence, ses sensations se trouvent modifiées en mille manières par les effets de l'habitude. De là vient l'extrême difficulté que nous avons à connaître l'état primitif de notre entendement, et avec lui la source de nos relations intellectuelles avec les êtres qui nous entourent.

Ainsi l'habitude a lié si fortement pour nous la présence des objets externes au sentiment des modifications qu'ils nous font éprouver, que ces deux choses s'identifient presque dans notre manière de concevoir.

Nous transportons donc nos sensations sur les corps ; nous les supposons colorés, odorans, savoureux, sonores ; et loin qu'il nous vienne en idée de soupçonner la réalité de leur existence ou de leurs premières propriétés, nous les enrichissons, pour ainsi dire, de nos dépouilles. Cette habitude est si puissante que nous ne songeons jamais à examiner le droit de propriété que nous avons sur nos sensations, si une foule de réflexions évidentes ne venaient nous y contraindre, en nous montrant combien peu nos sensations sont en accord, soit entr'elles, soit avec les objets, dès que nous prenons la peine de les comparer.

Nous éprouvons, par exemple, dans le songe les mêmes sensations que dans la veille, quoique les objets cessent d'être réellement présens à nos organes. Le même objet ne fait point éprouver les mêmes sensations à plusieurs individus ; il ne les fait pas même éprouver au même individu en divers instans ; il ne les lui fait pas même éprouver toujours dans le même instant, et le même corps, par exemple, qu'une de nos mains a jugé chaud, paraît froid à l'autre main.

On découvre donc avec surprise que ces mêmes

mêmes sensations auxquelles l'habitude prêtait un caractère absolu, ne sont que des modifications relatives.

Anaxagoras est le premier des philosophes qui paraît avoir fait cette découverte. Toutefois il raisonna sur les qualités des corps, comme s'il avait quelques moyens pour les connaître. Toutes les sensations lui parurent également relatives; toutes ne se manifestèrent à lui que comme une affection intérieure de notre être. Nous voyons ici le berceau de l'Idéalisme.

Diverses formes que l'Idéalisme a prises dans l'antiquité.

Les Eléatiques métaphysiciens établirent la conséquence, sans discuter expressément le principe. Il leur parut contradictoire en soi d'admettre un mouvement, un espace réel. Ce fut par des principes abstraits qu'ils combattirent le témoignage des sens. L'Idéalisme se montra dans leur Ecole sous une nouvelle forme; il prit un caractère plus décidé, il servit lui-même de moyen pour établir des systèmes dogmatiques.

Gorgias et les Sophistes développèrent avec beaucoup d'art tous les motifs qui peuvent détruire l'opinion d'un rapport constant et absolu entre nos sensations et les objets; ils répétèrent que les sensations ne

sont point en dehors, mais en nous. Ils en conclurent seulement que, variant dans chaque individu, leur témoignage est cependant certain pour chacun d'eux, et que la vérité réelle est relative comme les impressions qui nous parviennent. S'ils élevèrent sérieusement cette opinion, il faut dire qu'ils avaient adopté l'essence de l'Idéalisme et abjuré son résultat nécessaire; mais il est bien difficile de croire qu'ils aient professé sérieusement un tel paradoxe.

Aristote et l'Ecole de Cyrène, pendant qu'ils réduisaient à-peu-près les facultés de l'homme à la sensation, réduisirent aussi la sensation elle-même au caractère d'une simple modification intérieure. Ce fut la quatrième forme que l'Idéalisme prit dans l'antiquité. Il parut dans cette école entièrement séparé du Spiritualisme.

Dans l'Ecole d'Alexandrie, au contraire, l'Idéalisme ne se présenta que sous la bannière du Spiritualisme le plus hardi. Les disciples de Potamon et de Plotin firent, en quelque sorte, disparaître de la nature les êtres matériels pour la peupler à loisir d'une multitude d'intelligences; ils écartèrent le témoignage des sens, plutôt qu'ils ne songèrent à le réfuter.

L'Idéalisme reparut parmi les Scholastiques, lorsque les Nominaux et surtout les *Conceptualistes* refusèrent une réalité objective et extérieure à ces notions générales, que l'on considérait alors comme le seul fondement de la véritable science, lorsqu'ils réduisirent ces notions à n'être plus que des produits de l'entendement, ou des signes du langage.

Formes qu'il a prises dans les tems modernes.

On avait établi, dès l'origine, deux passages divers pour conduire l'esprit aux objets réels, les sensations et les notions abstraites. Anaxagoras, Aristippe, avaient fermé le premier. Les Nominaux fermèrent l'autre.

Jordan Bruno et Spinosa rétablirent l'Idéalisme sous la forme que lui avaient donné les Eléatiques de l'antiquité ; les Théosophes sous celle qu'il avait reçu des Eléatiques d'Alexandrie.

Bacon, en fondant sur l'observation le système des connaissances, parut supposer que les sens qui lui servent d'instrumens nous transmettaient une lumière certaine sur la réalité des objets. Chose singulière ! il se proposa cependant ce problême fondamental comme par hasard, et laissa la solution dans le doute. Locke nous étonne bien

davantage encore, lorsque suivant la même route, il nous conduit à l'entrée de cette grande question, et là, nous abandonne à l'hésitation, laisse dans ses expressions un vague qui ne lui est pas ordinaire. Nous ne craignons point de le dire, si Locke eût achevé sa pensée entière, si une sorte d'instinct ne l'avait arrêté, de la manière dont il avait posé la question, il se serait trouvé lui-même Idéaliste.

Descartes avait abordé le problême d'une manière bien plus franche et bien plus directe; loin de s'en dissimuler les difficultés, il se plaça d'abord dans la position la plus défavorable pour établir la réalité des connaissances. Il osa se détacher un moment du monde entier, et rester seul avec ses propres idées. C'est de là qu'il chercha ensuite une méthode qui pût lui servir d'instrument pour rétablir les réalités. Descartes commença donc par l'Idéalisme; mais il ne l'admit, en quelque sorte, que comme un état provisoire. Il fut Idéaliste dans ses *prémisses*, Réaliste dans ses conséquences.

Léibnitz se comporta à-peu-près de la même manière; avec cette différence qu'il admit un autre systême de démonstrations,

pour rendre à la raison les objets qui composent le monde externe ; avec cette autre différence aussi, qu'il conféra à ces objets des caractères bien moins corporels, si l'on peut dire ainsi, et qu'il fut envers le monde physique, avare de matière, et prodigue d'intelligences.

Enfin Berkeley, pressant les conséquences rigoureuses de ce principe de Descartes et de Locke, que les sensations ne sont que nos propres manières d'être ; de ce principe de Descartes et de Léibnitz, que l'esprit n'a d'autre point de départ que ses propres idées, osa avouer un Idéalisme complet et absolu. Mais ardent ennemi du Scepticisme, il adopta un Spiritualisme très-étendu, et éleva, en quelque sorte, le trône de la suprême intelligence sur les débris de l'univers.

L'Idéalisme de Berkeley diffère de celui de Léibnitz sous trois rapports principaux. 1°. Suivant Berkeley, nos perceptions nous sont données; selon Léibnitz, elles ne sont que le produit de notre propre activité; 2°. selon Berkeley, il n'y a aucun rapport entre nos perceptions et les objets; selon Léibnitz, cet accord existe, non pas en vertu d'une directe intuition, mais par un effet de

l'harmonie préétablie ; 3°. selon Berkeley, il n'existe que de pures intelligences ; selon Léibnitz, l'intelligence de la force représentative s'obscurcit dans de certains êtres, au point d'être limitée à la simple perception sans conscience, et c'est là ce qui constitue les corps.

Hume a détaché le Spiritualisme de l'Idéalisme, auquel Berkeley l'avait associé, pour ne conserver que le second système, et s'est ainsi rapproché du Scepticisme.

Hobbes a reproduit d'un côté l'opinion des purs Nominaux, et de l'autre celle d'Aristippe. « Les notions abstraites ne résident que dans les mots. Les sensations n'ont aucune connexion avec les objets externes. »

Condillac développant dans son Traité des Sensations la grande idée des anciens sur la prééminence du tact, a éclairé, par une judicieuse analyse, les premières impressions qui nous avertissent de l'existence des objets externes ; mais on s'est demandé si toutes les opérations qu'il prête à sa statue sont autre chose qu'une hypothèse ; on s'est demandé, pourquoi, après avoir exposé comment les choses peuvent se passer, il ne démontre point qu'elles se passent ainsi. On

a remarqué qu'il laisse à sa statue une assez grande incertitude sur l'existence réelle de la matière (1).

L'esprit ordinairement si exact de d'Alembert se couvre d'une sorte de nuage, lorsqu'il s'agit de prononcer sur la réalité des sensations. Ici, il croit que l'existence des objets externes peut recevoir une démonstration, et il tente de l'exécuter; là, il trouve tous les raisonnemens sans force pour la prouver, et il en appelle à un instinct dont il ne définit pas la nature. Helvétius rejette l'un et l'autre, et revient à l'opinion d'Aristippe.

L'Idéalisme de Kant ne paraît, au premier abord, qu'un Idéalisme mitigé. Mais lorsque cette *matière*, qu'il avait consenti à laisser entrer comme un élément dans nos connaissances, cette *matière donnée du dehors* ne nous offre plus aucune des propriétés de l'*espace de la durée* et de l'*existence*, lorsque, en nous manifestant sa réalité, elle ne se manifeste pas comme un être qui existe *en soi*, il est facile de se convaincre que Kant est beaucoup plus Idéaliste qu'il ne s'en

---

(1) Traité des Sensations.

aperçoit lui-même. Dans la répartition qu'il a faite entre la *matière* et la *forme*, il a tellement grossi la part de la seconde, qu'il ne reste plus rien de positif pour la première, si ce n'est un vain nom que ses successeurs ont bientôt fait disparaître. Ceux-ci ont porté l'Idéalisme à un tel degré, qu'ils n'ont pas même laissé subsister la réalité primitive du *moi*, et qu'ils n'ont accordé l'existence qu'aux choses véritablement créées par le *moi*, créées librement, créées par un *moi*, qui va jusqu'à se *poser librement* lui-même, c'est-à-dire, qui commence à créer lorsqu'il n'existe pas encore.

Divers remèdes opposés à l'Idéalisme.

Du moment où il a été reconnu que les sensations n'existent point dans les objets, et ne sont que nos propres modifications; que leur caractère n'est point absolu, mais relatif; que leur témoignage, infidelle en quelques rencontres, a besoin de garantie dans toutes les autres; dès ce moment la raison se trouve séparée des objets externes dont elle admettait l'existence, auxquelles elle rapportait tous ses jugemens, avec lesquels elle se croyait en communication. Deux mondes divers existent désormais pour elle; le monde des idées et le monde des réalités,

L'absolu Idéalisme se renferme exclusivement dans le premier; mais la plupart des philosophes tentent de faire des conquêtes plus ou moins étendues sur le second; ils recourent à divers moyens pour se transporter sur ses rivages, en franchissant l'intervalle qui existe entr'eux.

Jetons un coup-d'œil sur les diverses réponses que la philosophie s'est composées successivement pour échapper à l'Idéalisme et atteindre aux réalités.

Premier systême qu'on leur oppose.

Le plus grand nombre, désespérant de rétablir directement par le canal des sens cette communication interrompue, ont eu recours à la voie du raisonnement et des déductions abstraites; ils ont employé le raisonnement de deux manières : ou à démontrer et à justifier le témoignage des sens, en quelques occasions, ou à suppléer au témoignage des sens, en puisant dans la nature seule des choses, le principe de toutes réalités. Ces démonstrations ont varié à l'infini, signe évident du peu de satisfaction que chacune d'elles donnait à ceux qui l'examinaient avec quelque sévérité, et aucune en effet n'a obtenu le triomphe qui devait appartenir à une démonstration rigoureuse,

Deuxième système.

D'autres, voulant rendre aux sens la faculté de nous instruire directement des choses externes, ont supposé entre nos sensations et les objets certains agens intermédiaires, certaines émanations, certaines figures voltigeantes, qui, partant des objets, viennent se fixer en nous-mêmes et les représenter. C'est particulièrement le systême d'Epicure; mais ce n'est ici qu'une hypothèse entièrement gratuite qui pourrait tout au plus expliquer la correspondance de nos sensations avec les objets, si elle était déja prouvée, mais qui laisse au fond deux réalités à prouver au lieu d'une. N'est-il pas surprenant d'ailleurs qu'Epicure, après avoir fait reposer tout le systême des connaissances sur la sensation, nous dise que les sens ne jugent pas? Il croit échapper par-là aux objections des Sceptiques; car, si les sens ne jugent pas, ils ne peuvent certainement mal juger. Mais comment Epicure n'a-t-il pas vu que si, sans ce cas, les sens ne peuvent tromper, ils peuvent encore moins nous instruire de la vérité?

Troisième systême.

D'autres ont pu tout concilier en faisant ici une distinction et un partage; ils ont considéré la sensation comme le produit

de deux sortes d'élémens : les uns qui, venant du dehors, constituent l'ordre des réalités; les autres qui, naissant de nous-mêmes, constituent le caractère relatif de la sensation. Aristote est l'auteur de ce système, et le premier il a introduit dans les perceptions la définition de la *matière* et de la *forme*. Mais le partage ainsi effectué par l'esprit, et par l'esprit seul, c'est-à-dire, par l'une des parties prenantes, rend l'esprit juge dans sa propre cause, et la division qui en est le résultat, se montre toujours arbitraire; et d'ailleurs, lorsqu'il s'agit d'établir l'identité de la matière de la sensation avec les objets, lorsqu'il faut prouver la *réalité de cette matière*, on ne se trouve pas moins *embarrassé*, et la même difficulté se renouvelle.

D'autres recourent ici absolument aux explications physiologiques. Certains objets sont contigus par leur surface à la surface extérieure de nos propres organes; les objets éloignés, par les commotions qu'ils excitent dans l'air environnant, ou par les irradiations de la lumière, affectent aussi les extrémités; l'action exercée sur les organes extérieurs se transmet jusqu'au cerveau; le cerveau reçoit

Quatrième système.

quelques modifications nouvelles; il réagit à son tour; ces modifications sont nos idées; cette réaction est le jugement, le raisonnement. Voilà le système des physiologistes, et rien ne leur paraît plus simple. Mais tout cela ne fait rien à l'Idéalisme philosophique. Outre que, par cette hypothèse, on n'explique point l'existence réelle du *moi* telle qu'elle est donnée par la *conscience*, et qu'en réduisant ainsi à une simple *aparence* ce qu'il y a de plus clair dans nos perceptions primitives, on augmente encore les doutes légitimes sur les aparences extérieures, il est facile d'apercevoir d'ailleurs que l'hypothèse des physiologistes admettant déja, et des corps organisés, et leur action réciproque, et le mode de leur action suppose précisément la question qu'il s'agit de résoudre, et suppose bien davantage encore.

Cinquième système.

D'autres ont imaginé de tracer ici, entre les divers ordres de sensations, une différence essentielle, de réserver seulement à une espèce particulière la prérogative de mettre l'esprit en rapport avec les réalités. Le tact a eu cette préférence. Démocrite paraît avoir été, dans l'antiquité, l'auteur de cette opinion que Condillac a surtout déve-

loppée dans les tems modernes. Mais on a demandé s'il était possible d'opposer tellement quatre des cinq sens à un cinquième, que ceux-là fussent absolument intérieurs, et celui-ci seul externe; on a demandé si l'instruction que le tact est censé nous donner ne tient pas seulement à cette espèce de penchant irrésistible avec lequel nous lui attribuons certains objets, si ce penchant ne peut pas être un effet de l'habitude comme celui qui est attaché aux autres sens, et dont le tact seul nous détrompe; si le tact ne pourrait pas à son tour être détrompé dans le cas où nous serions mieux éclairés; si le privilège aparent du tact à cet égard n'est pas seulement l'ancienneté et la priorité de ses sensations, qui rendent les habitudes correspondantes plus anciennes aussi, et par conséquent plus fortes; on a demandé pourquoi ce penchant n'est pas raisonné, et ne peut pas l'être? On a objecté que l'exercice du tact n'est autre chose qu'une action de notre part, et comment un être peut-t-il agir où il n'est pas?

Sixième système.

D'autres, rendant à tous nos sens le droit de nous instruire des réalités extérieures, prêtant même aux sensations un caractère

représentatif, qui en fait autant d'images des objets, ont cependant supprimé tout intermédiaire étranger entre la sentation et l'objet lui-même; ils ont supposé que cette image se formait d'elle-même et directement sur son modèle. Ils ont recouru à diverses comparaisons, pour faire concevoir ce phénomène : une empreinte laissée sur la cire, l'image qui se peint au fond de la rétine, le miroir, etc. — Cependant, comme les jugemens qui accompagnent nos sensations nous induisent quelquefois en erreur, les auteurs de cette opinion ont imaginé certaines conditions prises, ou dans les circonstances accessoires, ou dans l'état de l'organe, ou dans la clarté même de la perception. On reconnaît ici principalement le système des Stoïciens. Mais les Idéalistes ont répondu, que toutes ces comparaisons ne peuvent s'appliquer à un phénomène intellectuel, qu'elles n'ont aucune valeur, si elles ne sont déja appuyées sur une preuve qui autorise la similitude; ils ont dit : en supposant que nos sensations soient des empreintes, des vues, des images, comme on voudra, qui s'établira juge entre ces effigies et leurs originaux? On n'apprécie la ressemblance d'une

peinture avec son modèle, que parce qu'on est en état de les comparer ; on ne les compare que parce qu'on a une perception distincte de chacun d'eux, que parce que le modèle est vu à part, ou présent à la mémoire ; il faudrait donc supposer qu'on a déja une connaissance séparée, ou un souvenir des objets externes, pour s'assurer que les sensations en sont une représentation fidelle.

Septième système.

D'autres alors sont survenus et ont consenti à dépouiller la sensation du caractère représentatif ; ils ont rejeté toutes les hypothèses relatives à ces prétendues images intérieures. L'esprit, suivant eux, ne voit pas ses sensations, mais les objets eux-mêmes ; il n'en possède pas une copie, il s'applique lui-même à l'original. Il n'y a point ici d'explication à chercher ; il est même absurde de chercher des preuves ; un instinct raisonnable, le sens commun, reconnaît les existences et les réalités ; ces connaissances sont au dessus de toutes les démonstrations et plus certaines qu'elles. Voilà le système développé par Reid. Mais les Idéalistes se sont plaints de ce qu'en se comportant de la sorte, on tranchait la diffi-

culté au lieu de la résoudre. Ils se sont plaint de ce qu'en abandonnant l'homme à l'instinct, on anéantissait les droits de la raison; de ce que la nomenclature des vérités primitives, rangées dans le domaine du sens commun était formée d'une manière trop arbitraire. Ils ont été en quelque sorte indignés que Reid eût constitué le vulgaire des hommes juge d'une question réservée jusqu'alors à la plus haute philosophie. Ils ont fait sentir qu'on pouvait, de la même manière, établir à son gré telle opinion qu'on estimerait convenable, et se dispenser de la prouver, en se bornant à dire : le sens commun l'a décidé. Ils ont exigé qu'on leur apprît quel est l'arbitre qui peut fixer le genre des choses sur lesquelles le sens commun a droit de prononcer. Enfin ils ont objecté, que le sens commun ne peut admettre des propositions contradictoires, et il leur a paru contradictoire que l'entendement connaisse quelque chose hors de la sphère de sa propre existence et de ses propres modifications.

Huitième système.

D'autres enfin, et c'est ici le dernier système, d'autres, en fondant sur les relations des sens l'existence des objets externes et la réalité des connaissances que nous en avons, n'ont

n'ont point cru que les sens nous en instruisent par une perception indépendante du raisonnement; mais ils ont pensé que l'esprit conclut des sensations à leurs objets, comme des effets à leurs causes. « Nous ne nous donnons point nos sensations à nous-mêmes, ont-ils dit; elles sont donc le produit d'agens étrangers : nous ne formons que nos idées complexes; nos idées simples sont donc un emprunt que nous faisons à des êtres différens de nous. » C'est en particulier le raisonnement de Locke; c'est à-peu-près celui d'Alembert. Mais les Idéalistes élèvent encore ici bien des objections : un tel raisonnement suppose qu'on a le droit de conclure d'un effet connu à une cause ignorée, et Hume a contesté ce droit. — « Si l'esprit, d'ailleurs, peut remonter des effets aux causes, ce n'est qu'en vertu de l'analogie; or il ne peut y avoir ici d'analogie sans supposer l'état de la question. » — En admettant que la présence en nous des sensations que nous ne nous sommes pas données, prouve l'existence de certains êtres hors de nous-mêmes, du moins cette induction ne nous fournit aucune lumière sur leurs propriétés intrinsèques; et qu'est-ce que sa-

voir qu'une chose existe, si l'on ne sait quelle est cette chose? — Aussi, Berkeley, en convenant que nous ne sommes point les auteurs de nos propres sensations, en reconnaissant qu'elles doivent avoir une cause étrangère, trouve beaucoup plus naturel et beaucoup plus simple de les faire dériver immédiatement de la suprême intelligence. Léibnitz enfin attaque la supposition principale elle-même, et ne voit dans les sensations que le produit de l'activité intérieure de l'esprit; il leur refuse ce caractère de simplicité, que Locke avait cru reconnaître dans quelques-unes d'entr'elles.

Conséquences qu'on doit tirer de ces discussions.

Plus on approfondit les causes des révolutions de la philosophie, et plus on se persuade, ainsi que nous l'avons déja indiqué (1), que cette espèce de lutte et de combat entre des raisonnemens spéculatifs qui entraînent l'esprit à l'Idéalisme, et un instinct puissant qui le ramène aux réalités, entre le besoin de trouver des objets externes à nos sensations, et l'impossibilité de se rendre compte des motifs de leur existence; que cette lutte, dis-je, a été la principale cause de

Elles ont causé la vacillation des principes de la philosophie.

(2) Tome II, pag. 392.

l'agitation, de l'inquiétude, et si l'on peut dire de la sorte, de cette vacillation que la philosophie a éprouvée dans ses doctrines sur le principe de nos connaissances.

Les vérités primitives doivent être des vérités réelles.

Il est une seconde conséquence non moins essentiellement vraie, à laquelle l'analyse de cette longue discussion doit nous conduire : c'est que si nos connaissances ont en effet quelque réalité, cette réalité doit se trouver à leur source même; c'est qu'alors les premières *vérités logiques* doivent être en même tems des *vérités réelles;* c'est que les connaissances ne peuvent acquérir, par l'artifice des déductions, une réalité qu'elles n'auraient pas dans leurs principes élémentaires; c'est qu'il ne reste ici à la raison qu'une seule et inévitable alternative : ceux qui croient devoir établir l'existence réelle des objets externes, doivent se décider aussi à placer cette vérité au rang des connaissances primitives, immédiates, et qui n'ont aucun besoin de démonstration; ceux qui ne consentent point à admettre cette connaissance primitive des existences, qui, au début de leurs raisonnemens, croient devoir se renfermer dans les seules combinaisons de l'esprit, doivent se résoudre à tom-

ber dans l'Idéalisme le plus absolu; il n'y a point de milieu entre ces deux choses, et tout Idéalisme mitigé, qui cherche à prouver les *premières existences*, ne peut être qu'une négociation nécessairement infructueuse entre des systèmes éternellement contradictoires.

Preuves qui justifient cette maxime.

En effet, toutes les opérations de l'esprit se réduisent à ces deux choses : analyser et composer. Or il ne peut, en analysant, trouver dans un résultat, que ce qui appartient à ses élémens; et il ne peut, en composant, ajouter un seul élément de sa création, mais seulement assembler et combiner ceux qu'il possède, et qui composent sa richesse primitive. Si l'esprit humain, en le supposant dépourvu de toute connaissance primitive des réalités, espérait obtenir, à force de déductions, une vérité réelle, il ressemblerait à un négociant ruiné, qui, ne possédant aucun fonds, se persuaderait à force de calculs faits sur le papier, à force d'écritures et de livres de compte, parvenir à former un inventaire qui l'enrichît effectivement. C'est en vain que les astronomes, aidés de tous les secours de la géométrie et de l'algèbre, auraient prétendu dépasser les limites de notre globe terrestre, et fixer les lois du système plané-

taire, s'ils n'avaient pu se procurer quelques observations directes sur les phénomènes célestes. De même, c'est en vain que les philosophes espéreraient dépasser les limites du monde des idées, à l'aide de la logique la plus savante, si leurs notions immédiates et intuitives, restreintes aux idées seules, ne pouvaient atteindre au moins à quelques données sur l'existence et les révolutions du monde des réalités.

Cette vérité, qui acquiert une force toujours plus grande, à mesure qu'on médite avec plus d'attention la question agitée, donne lieu à trois maximes importantes. Corollaires.

La première, c'est qu'on ne fait qu'une tentative absurde, lorsqu'on veut démontrer, par une méthode *à priori*, la réalité des connaissances.

La seconde, c'est que ceux qui sont décidés à rejeter l'Idéalisme absolu, doivent, s'ils veulent être conséquens, admettre certaines *vérités de fait* immédiates et primitives.

La troisième, c'est que, les notions abstraites ne portant point par elles-mêmes le caractère immédiat et intuitif de la réalité, on ne peut rejeter l'Idéalisme sans faire porter le système des connaissances humaines

sur les jugemens qui se lient à nos sensations, et par conséquent sur des jugemens universels et communs à tous les hommes.

Examen des motifs de l'Idéalisme.

La question ainsi réduite, essayons d'examiner les principaux motifs sur lesquels se fonde l'Idéalisme.

Les Idéalistes ont attaqué leurs adversaires de deux manières principales. Ils ont dit: L'accord de nos idées avec les objets est impossible; lors même qu'il serait possible, on ne peut le connaître.

Possibilité d'un accord entre nos idées et les objets.

Première objection.

La première raison sur laquelle ils se fondent, pour nier la possibilité de tout accord réel entre les idées et les objets, est fondée sur ce principe qui leur paraît évident : *Qu'un être ne saurait agir là où il n'est pas.* « Or, ajoutent-ils, si notre esprit pouvait atteindre à des objets qui existent hors de nous-mêmes, il agirait hors de la sphère de sa propre existence. »

Mais connaissons-nous assez bien la nature de l'*action* en général, et de toute action, pour pouvoir affirmer ainsi, et les conditions qu'elle suppose, et la manière dont elle s'effectue?

Réponse.

Si nous voulons nous renfermer dans l'idée précise qu'il nous est permis d'avoir de

l'*action*, qu'y trouverons-nous? seulement ceci : La succession de deux faits; nous savons que l'un suit l'autre; nous ignorons absolument le fondement de la connexion qui existe entr'eux. Nous donnons le nom de *cause* au premier, le nom d'*effet* au second. L'être qui nous offre la propriété de la cause est dit *agissant* sur celui qui reçoit l'effet. Nous ne connaissons point la nature de cette action, parce que nous ne connaissons pas le ressort, l'instrument, le mode quelconque qu'elle emploie.

Si cet axiôme a paru si évident, c'est qu'on a assimilé l'action intellectuelle à l'action physique. L'idée de l'*action physique* est associée à celle d'un lieu, du lieu occupé par le corps agissant, parce que les corps n'agissent que par le mouvement imprimé à leurs parties. Cependant, dans l'action physique elle-même, l'effet de l'action peut fort bien s'opérer *hors du lieu* où réside le corps agissant; témoin l'attraction, par exemple. Les corps agissent réciproquement les uns sur les autres, et existent cependant les uns hors des autres.

Mais admettons l'axiôme : admettons qu'il y ait un lieu pour l'esprit, et une action

concentrée dans ce lieu. Est-il vrai que l'esprit ne puisse connaître les objets réels sans agir là où il n'est pas. Si, d'une part, les objets, quoiqu'externes, lui sont immédiatement contigus, ce qu'il est au moins permis de supposer; si, de l'autre, l'esprit ne pénètre pas, en les connaissant, dans leur intime essence, dans leurs principes intrinsèques, s'il s'arrête à leur surface, aux limites qui les séparent de lui, si toute la connaissance qu'il en prend se borne à remarquer ces limites, comme nous allons bientôt le voir, il n'agira point hors de son enceinte. Autrement il faudrait dire : que la main ne peut agir sur le corps qu'elle saisit, puisqu'elle ne s'applique qu'à sa surface.

Seconde objection.

La seconde objection apportée par les Idéalistes est enfermée dans cette maxime : Les idées de l'intelligence doivent participer à sa nature; elles ne peuvent représenter des êtres d'une nature contraire.

Il est peut-être assez curieux de remarquer d'abord que cette objection est au fond la même que d'autres emploient pour établir, qu'il ne peut point y avoir en nous de principe intelligent. Les idées de la matière, disent-ils, doivent être semblables à leur

type, c'est-à-dire, matérielles; elles ne sauraient donc être reçues dans une pure intelligence.

Mais ici il y a bien des mésentendus. Equivoques qu'elle renferme.

On suppose d'abord que l'esprit ne peut connaître les objets, si les idées qu'il possède n'en sont la représentation, ce qui peut être contesté.

On suppose qu'une chose ne peut en représenter une autre, sans être de la même nature, ce qui est pour le moins aussi douteux.

Mais, d'ailleurs, a-t-on des idées bien nettes, et de la nature des modifications, et de la nature des substances, et de la manière dont la substance s'unit aux modifications, de celle dont les modifications existent dans la substance, des conditions nécessaires pour cette union? Voilà cependant ce qu'il faudrait savoir, pour affirmer ici, avec certitude, ce qui peut ou ne peut pas être.

Que prouverait, d'ailleurs, la maxime des Idéalistes? Seulement que l'esprit ne peut avoir l'idée de la matière, et non pas que cette idée ne peut avoir un objet réel.

En quoi consiste l'incompatibilité qu'on établit entre la matière et l'intelligence? En Réponse.

ce que l'intelligence est simple, la matière étendue. Or, les Idéalistes ne contestent point que nous n'ayons l'idée de l'*étendue*. Il reste, il est vrai, à expliquer comment l'idée de l'étendue peut exister dans une intelligence simple; mais ce problême est, pour les Idéalistes, absolument le même que pour leurs adversaires.

Cette explication, cependant, n'est pas très-difficile à trouver, supposé qu'elle soit nécessaire. La sensation que nous avons de l'étendue des corps est, comme nous allons bientôt le voir, une sensation composée par la répétition uniforme de ce sentiment primitif que nous avons de l'existence de quelque chose hors de nous. Dans cette répétition, les élémens qui se reproduisent comme étant les uns hors des autres, sont précisément ceux que nous apercevons hors de nous. Loin que le *moi*, en se répétant, se trouve ainsi hors de lui-même, il se reconnaît au contraire pour être toujours identique, pour être le même qui aperçoit. Ainsi, en acquérant l'idée de l'étendue, il ne devient pas lui-même composé de parties, il ne devient pas étendu.

Troisième objection.

L'objection que les Idéalistes déduisent de

la notion de la *substance* et de l'*accident*, peut servir à rectifier la valeur que nous attachons à ces deux termes, et faire sentir le vice des théories péripatéticiennes; mais elle disparaît dès qu'on revient, sur les notions des accidens et des substances, aux principes d'une saine métaphysique. Renonçant à pénétrer le mystère de l'existence des choses, cette métaphysique ne décide plus ce qui *est en soi*, et ce *qui est dans un autre*; elle n'aspire pas à expliquer l'union des élémens qui constituent les êtres; la substance et les accidens ne sont pour elle que des abstractions successives, des manières de concevoir les choses, nécessairement très-imparfaites, puisque nous ne connaissons point leur nature intime; abstractions, au reste, qu'elle se garde de personnifier.

Substance et accident.

Réponse.

« Mais en supposant, continuent les Idéalistes, que l'accord de nos sensations avec les objets fût possible en soi, il serait impossible de le justifier. Car, comment le justifierait-on? ce serait, ou par une intuition immédiate, ou par un raisonnement? tous deux sont inadmissibles. »

Quatrième objection.

« Nous croyons, il est vrai, apercevoir les obets de nos sensations; il se joint à nos

sensations un penchant irrésistible qui nous porte à leur supposer des objets externes. Mais ce penchant ne peut-il pas être l'effet d'une habitude antérieure à la réflexion, et dont, par conséquent, nous ignorons l'origine? »

Réponse. Cette objection est spécieuse. Nous croyons toutefois qu'elle s'évanouira d'elle-même, si l'on remonte aux lois et aux conditions premières de nos habitudes. Le caractère propre de l'habitude est de nous faire donner une extension trop absolue, une généralité trop uniforme à nos connaissances élémentaires; mais non pas d'introduire une nouvelle espèce d'élémens dans le système de nos connaissances. L'habitude nous fait supposer comme une chose constante ce que nous avons remarqué en certains cas, mais elle ne commence pas à nous faire admettre ce que nous n'avons jamais observé; car alors, au lieu d'être habitude, elle serait innovation. Ainsi, en supposant que nous ayons quelques notions directes et positives des réalités, l'habitude pourra les appliquer, les étendre hors de propos; mais elle ne créera pas pour nous le sentiment des premières réalités si nous ne

l'avons eu en certains cas. L'habitude ne produit que des associations fausses et arbitraires, d'élémens vrais et déja existans. Il serait donc contraire à toutes les lois de l'habitude qu'elle nous fît lier à certaines choses la notion de la réalité, si nous ne possédions déja cette notion, si nous ne l'avions associé directement à certains objets, avant qu'aucune habitude prît naissance. Et d'ailleurs, en observant le premier développement de l'intelligence des enfans, ne remarquons-nous pas qu'ils commencent précisément par agir dans la supposition de la réalité des objets, que cette supposition précède de longtems en eux la connaissance de leur propre intelligence, que l'idée d'objets réels et externes est en eux la plus ancienne de toutes?

Cinquième objection.

Illusions et aparences.

Les phénomènes des songes, de la vision, du délire, les illusions du sens de la vue, la variété des impressions causées par un même objet, le caractère relatif d'un grand nombre de nos relations, comme celles des grandeurs, du mouvement, etc., sont le sujet le plus riche qui se soit offert à l'Idéalisme dans tous les tems, pour former des doutes sur la réalité extérieure de nos

sensations. « Une foule de sensations, disent-ils, ne sont pour nous que des aparences; qui nous dira s'il n'en est pas de même de toutes les autres, si celles qui nous paraissent les plus réelles ne sont pas aussi des illusions? »

Ce que c'est qu'une aparence.

Ce mot d'*aparence* a quelque chose, il faut le dire, qui porte l'effroi et le trouble dans la raison, et qui l'empêche de le pouvoir bien définir. Remontons cependant à l'origine de l'idée qu'il exprime. Qu'est-ce qui constitue l'aparence? D'abord quelque chose de véritablement réel, et qui serait absolument réel, si l'on n'y associait pas un second rapport à un objet étranger. Ce qu'elle a de réel, c'est son rapport à nous-mêmes. Ainsi, dans le songe et le délire, il est vrai que nous éprouvons certaines impressions. Dans les illusions de la vue, il y a quelque chose de réel : la figure tracée sur notre rétine. Dans les sensations du froid, du chaud, il y a quelque chose de réel : une modification intérieure. Dans les sensations des grandeurs et des mouvemens, il y a quelque chose de réel : savoir que les parties d'un corps sont les unes hors des autres, et disposées dans une certaine

suite, ou qu'un corps change de situation respective avec les corps environnans. Sans cette première réalité, il n'y aurait même aucun fondement à l'aparence qui nous frappe et nous séduit. Mais il s'opère ensuite un second effet qui vient se joindre au premier. L'esprit, par une association, ou par une assimilation précipitée, rapporte ces premières impressions à un second ordre de réalités qui se trouve pour le moment hors de la portée de nos sens ; il les identifie, il les confond ; voilà l'illusion. Enfin sa réflexion se réveille. Il distingue les deux ordres de réalités qu'il avait confondus ; il trouve seulement, en les comparant, une sorte de similitude, d'analogie entr'eux ; il trouve dans le premier la puissance de représenter le second en le faisant imaginer et concevoir ; voilà l'aparence. Ainsi l'aparence, même à cet égard et en qualité d'aparence, est toujours quelque chose de relatif ; elle renferme une relation à une réalité éloignée dans ce moment, mais présente dans un autre tems. Il ne pourrait pas plus y avoir d'aparences sans réalités, qu'il n'y aurait de portraits sans originaux. On dit avec raison que nous

ne reconnaîtrions point l'illusion de nos songes, si, en nous réveillant, nous ne retrouvions l'exercice de nos sens ; mais on peut affirmer à aussi bon droit que nous n'éprouverions jamais les illusions des songes si elles n'avaient été précédées des réalités de la veille.

Sixième objection. Si nos sensations, disent enfin les Idéalistes, sont en accord avec les objets, il faut qu'il existe un juge pour prononcer cet accord ; que ce juge soit en état de les comparer ; que pour les comparer il ait déja une connaissance directe et distincte de chacun des deux termes. Mais si l'esprit ne connaît les objets que par les sensations elles-mêmes, c'est-à-dire, qu'il s'en remet à leur seul témoignage pour s'assurer de leur fidélité, c'est vouloir juger d'après l'inspection seule du portrait, de la ressemblance de ce portrait avec un original d'ailleurs inconnu.

Réponse. Pour décider le degré de justesse que pourrait avoir une telle objection, il faudrait savoir ce qu'on entend lorsqu'on parle de l'accord de nos sensations avec leurs objets.

Si l'on conçoit nos sensations comme

étant

étant en effet une peinture des objets réels ; comme en étant tellement détachées qu'elles ne puissent nous les faire connaître que par la comparaison de ces espèces d'images avec leurs modèles ; comme répétant, imitant leurs propriétés intrinsèques, l'objection est sans réplique.

Mais si l'on admet que nous n'avons aucune connaissance directe des propriétés intimes, essentielles et constitutives des objets, que nous savons seulement qu'ils sont hors de nous, qu'ils existent les uns hors des autres ; si l'on admet que nous avons seulement la connaissance de ce qu'ils sont par rapport à nous ; si l'on établit ensuite que nos sensations primitives ne sont point une copie, une représentation de ces choses, mais le sentiment lui-même par lequel nous en sommes immédiatement avertis, que la sensation primitive est ainsi un acte simple de l'esprit qui, posé sur la limite qui le sépare des objets étrangers, reconnaît cette limite et dit : *ceci est moi, cela n'est pas moi*, il n'est plus besoin alors de comparaison, d'assimilation ; il n'est plus besoin d'un nouveau juge pour prononcer l'accord entre les sensations et les objets. Ces objets ne sont

plus connus par une peinture, mais par un contact.

Que nos idées nous instruisent de la réalité des objets.

Si maintenant nous voulions attaquer les Idéalistes sur leur propre terrein, nous ne manquerions pas de raisonnemens pour prouver que leur système implique contradiction.

Contradictions de l'Idéalisme,

C'est ainsi que nous prouverions d'abord que s'il n'existait pas des réalités, l'esprit n'aurait pu même concevoir l'idée de la réalité. Car comment l'aurait-il formée? Ce ne serait pas sans doute par privation, puisqu'il n'est pas de notions plus positives, et que la négation d'une idée vaine n'est pas la supposition de quelque chose de réel. — Ce ne serait pas par décomposition, car on ne peut détacher par l'abstraction, d'un certain ensemble, que les choses qui y existent déja. — Ce ne serait pas par combinaison, car des riens ajoutés les uns aux autres ne produisent qu'un rien absolu. — De plus, on ne pourrait supposer dans ce cas que cette idée de réalité nous fût venue du dehors, puisqu'il faudrait admettre pour cela l'existence de causes extérieures. — On ne pourrait pas dire qu'elle vient du dedans, car nous ne pouvons avoir de cette manière

que la conscience de l'existence de notre *moi*, et de ses opérations; nous ne pouvons tirer de cette source l'idée de la réalité extérieure, dont il est ici question.

L'Idéalisme mitigé est une situation fausse pour l'esprit.

On pourrait démontrer aux Idéalistes qui se réfugient dans le Spiritualisme que si nous ne connaissions pas l'existence des objets externes, nous ne pourrions connaître davantage celle de notre propre intelligence. Cette réflexion n'étonnera pas si l'on réfléchit qu'il y a en nous une foule de choses que nous sommes longtems à connaître, et que nous ne commençons à connaître en effet que lorsqu'un contraste vient faire réfléchir sur elles le rayon de la lumière intellectuelle. Ainsi nous ne connaissons une de nos sensations qu'au moment où nous pouvons l'opposer à une autre sensation; nous ne connaissons un certain état de notre être qu'en l'opposant à un autre état, dans le changement qui s'opère. De même, nous ne pouvons connaître notre existence qu'en l'opposant à une autre existence, de telle manière que ces deux connaissances ressortent l'une par l'autre. On peut assurer que, si nous n'avions qu'une seule et unique sensation, nous ne la remar-

querions jamais. Toute connaissance en nous est fondée sur une distinction, toute distinction sur un contraste.

L'Idéalisme absolu est entraîné au Scepticisme.

Ainsi cette première classe d'Idéalistes se trouverait repoussée dans l'Idéalisme absolu, qui n'admet pas plus l'existence réelle du *moi* que celle des objets externes. Mais bientôt on pourrait faire voir de même aux Idéalistes absolus qu'ils n'ont d'autre réfuge que dans le Scepticisme le plus complet. Retranchez en effet de nos jugemens toute réalité; que reste-t-il pour faire la matière de nos connaissances ? L'identité seule des idées. Mais chaque idée primitive n'ayant qu'une valeur égale à *zéro*, toutes ces connaissances se réduiraient à une série d'équations qui seraient celles-ci, *rien* = *rien* = *rien* etc., sans jamais pouvoir sortir de ce cercle de néant; et ce ne serait pas là sans doute ce qu'on décorerait du titre de connaissance. En vain l'esprit voudrait-il entreposer des — et des +; tant qu'il n'aurait point d'autres données, sa science se bornerait au fond à cette formule *rien* = *rien*, exprimée par des termes plus ou moins complexes.

Les nou-

Ne nous étonnons donc pas si nous voyons

des hommes distingués certainement par leur esprit, et surtout par un grand talent de combinaison, après avoir été conduits à l'Idéalisme le plus absolu par la recherche qu'ils avaient entreprise, d'une méthode pour démontrer *à priori* les phénomènes de l'existence, être ensuite portés, par une sorte de nécessité, à cette hypothèse singulière, que *le moi crée la nature*, qu'il *se pose lui-même librement*, et que dans ce *premier acte libre* est l'origine de toute science. Ils ont été contraints de reconnaître aussi eux-mêmes que la science doit commencer à l'existence; ils ont eu seulement le tort de ne pas l'admettre comme une *donnée*, ce qui est l'essence de l'Idéalisme, et ne consentant point à rendre l'esprit simple spectateur de l'existence, ils ont dû l'en constituer auteur. Après avoir tout détruit, il faut certainement commencer à reconstruire; et lorsqu'on manque même de matériaux, on ne peut se contenter d'élaborer, il faut créer avant tout; et lorsque aussi le moi commence à se créer lui-même, il faut bien qu'il agisse sans motifs. Ainsi les nouveaux Idéalistes de l'Allemagne n'ont fait qu'avouer en quelque sorte ouvertement une conséquence que

veaux Idéalistes plus conséquens qu'ils ne le paraissent.

les Idéalistes des autres tems s'étaient déguisée à eux-mêmes. Ceux-ci placés d'abord dans le néant créeaient tacitement les êtres, par la seule vertu de leurs argumentations; ou plutôt sous le voile du raisonnement. Ceux-là créent les êtres, si l'on peut dire ainsi, ostensiblement. Nous ne pensons pas qu'on exige de nous d'énumérer et de faire ressortir tous les genres de contradictions que présente cet Idéalisme qui confère au moi le pouvoir de se *poser* lui-même, et de *poser* le reste des êtres, qui le suppose dépourvu de motifs dans une opération aussi importante pour lui comme pour le reste du monde. Il nous suffisait de faire voir que ce bizarre systême est cependant le résultat inévitable d'un Idéalisme conséquent, et que tout ce qu'il offre de révoltant pour les bons esprits retombe ainsi nécessairement sur les principes même de tout Idéalisme.

Comment on peut établir la réalité des connaissances.

Il nous reste maintenant à faire voir par quelle méthode l'esprit peut se rendre compte de la réalité de ses connaissances et de l'existence des objets.

Nous avons déja démontré que la réalité ne peut appartenir à nos connaissances, si

elle ne réside dans nos connaissances primitives et immédiates. Il s'agit donc uniquement de vérifier quelles sont nos connaissances immédiates et primitives, quel est le caractère qui les constitue.

On convient que c'est à la *conscience* qu'il appartient d'apercevoir et de fixer la nomenclature de ces connaissances élémentaires. **L'acte de la conscience, source de toutes les connaissances.**

La plupart des Idéalistes conviennent aussi que nous avons la conscience de l'existence de notre *moi* et de ses opérations.

Il est facile d'amener les autres Idéalistes à cet aveu. Car ils conviennent que nous avons la conscience de nos propres idées, et que c'est là une connaissance élémentaire. Mais en réfléchissant sur cet acte par lequel l'esprit obtient la conscience de ses idées, on voit qu'il en a la conscience comme étant *ses idées*; que ces idées s'offrent à lui dans la conscience, comme une *modification du moi*, comme le *moi pensant*, comme le *moi existant dans* ce mode que nous appelons *la pensée*. Ainsi *le moi*, l'existence du moi, font partie de ce même acte simple par lequel nous avons la conscience de nos idées, sont éclairés par la même lumière, **Comment il atteste la réalité du sujet pensant.**

s'offrent dans le même point de vue; il ne saurait y avoir de raison, pour celui qui admet les unes, de rejeter les autres, et de faire entre des choses placées sur la même ligne une préférence toute arbitraire.

Comment il atteste la réalité des objets externes.

Maintenant, consultons le témoignage de la conscience sur cet acte par lequel nous prenons connaissance de l'existence de notre *moi*.

Cet acte n'est-il pas complexe, et la connaissance que nous prenons du *moi*, est-elle, peut-elle être séparée de la connaissance que nous prenons de *quelque chose distinct du moi* (1)? ces deux connaissances

(1) Je dis, *un quelque chose hors de moi*, et non pas le *non-moi*, à l'exemple de quelques métaphysiciens de l'Allemagne. Ces expressions ne me semblent point du tout équivalentes. La seconde n'a qu'une valeur absolument négative; la première est positive. On ne saurait dire, à moins d'abuser des termes, que *le non-moi existe*, ce serait faire exister une privation. Qui dit *non-moi*, retranche seulement l'idée du *moi*, et s'il ne connaît encore aucune autre substance, il ne fait qu'affirmer le néant. Pour arriver à la notion d'un objet étranger, il faut, après avoir effacé le caractère du *moi*, rétablir un élément positif qui sera x si l'on veut, mais qui ne sera pas -1, et sera plus que *zéro*.

ne sont-elles pas collatérales, parallèles, fondées sur le même sentiment, renfermées dans le même acte? Le *moi* et le *quelque chose distinct du moi* ne se manifestent-ils pas au même instant, de la même manière, ne produisent-ils pas un contraste qui favorise leur distinction, et par-là une perception intellectuelle de chacun d'eux? L'esprit ne s'appuie-t-il pas sur la seconde de ces deux connaissances pour pouvoir se réfléchir sur la première ? Voilà la question que nous adressons à tout penseur de bonne foi et non prévenu, ou plutôt que nous l'invitons à s'adresser à lui-même.

La seule différence qui existe entre ces deux ordres de connaissances parallèles, c'est que, dans la connaissance que nous prenons du *moi*, l'acte de la conscience se trouve redoublé et répété; elle nous annonce que ce *moi* qui est connu est aussi le moi qui connaît; elle nous découvre par une nouvelle réflexion que c'est encore le *moi* qui aperçoit cette identité, et ainsi de suite; le *moi* venant toujours se reproduire à ces propres yeux dans une suite indéfinie de réflexions; au lieu que dans la connaissance que nous prenons du *quelque chose hors*

de moi, l'acte est simple, ne se répète et ne se redouble pas ; l'esprit arrêté à cette intuition directe ne peut avoir le sentiment de l'existence intérieure de ce *quelque chose*, il se trouve arrêté à ses confins, il le sent et ne le pénètre pas.

Analyse du phénomène de la conscience dans les perceptions tactiles.

Mais essayons d'analyser d'une manière encore plus détaillée ce phénomène fondamental. Arrêtons-nous d'abord à tout ce qui nous paraîtra immédiat et primitif; et pour rendre cette recherche plus simple, renfermons-nous dans la seule sensation du tact.

Je m'isole un instant de tous les corps étrangers, mais je ne peux m'isoler de mon propre corps; car du moment où j'existe, et à chaque instant de mon existence, je suis affecté par lui.

Deux parties quelconques de mon corps, mes deux mains si l'on veut, se rencontrent et se touchent. Que se passe-t-il en moi ? Un phénomène complexe, mais dont toutes les circonstances sont simultanées.

Les parties de notre corps sont aperçues les unes hors les autres.

Au contact de mes deux mains, une double conscience s'opère dans mon esprit. D'un côté il dit *moi*, dans la main touchée. De l'autre il répond *moi*, dans la main qui touche. Mes deux mains se sentent l'une

l'autre; ces deux sentimens viennent converger et s'unir dans le sentiment commun de ma propre existence. Mes deux mains se sentent *l'une hors de l'autre*, et ces deux sentimens se distinguent par une commune limite. Plus je répète cette tentative, plus la limite se prononce; ma main se heurtant contre sa compagne, fait naître une double perception, l'une par laquelle elle se réclame du *moi*, l'autre par laquelle elle fait remarquer la présence de sa compagne. Celle-ci à son tour nous fait éprouver absolument la même chose.

Il existe donc de la sorte entre mes deux mains une double communication, une double correspondance : l'une, intérieure, s'opère par l'intermédiaire du *moi* qui se reconnaît pour être le même présent dans toutes deux; l'autre, externe, qui a lieu sur la limite respective et par laquelle mes deux mains en reconnaissant leur existence respective, reconnaissent aussi qu'elles sont l'une hors de l'autre. La distinction, la séparation prononcée sur l'un des deux termes de cette communication, fait ressortir par le contraste l'identité qui se prononce sur l'autre.

Quel que soit l'instant de ma vie où j'analyse ce phénomène, j'y découvre toutes ces circonstances, et la conscience me les présente toutes à-la-fois, et dès que ma conscience me les révèle, je leur donne le nom de connaissance.

Il faut donc ou admettre ce faisceau de connaissances primitives, ou rejeter absolument tout ce qui est offert par la conscience. Les Idéalistes que nous combattons seuls ici n'embrassent point ce dernier parti, et nous examinerons ailleurs s'il serait admissible.

Les corps étrangers sont aperçus hors du nôtre.

Mais voici qu'une de mes deux mains est subitement paralysée. Que se passe-t-il dans la sphère de ma conscience ? L'une des deux communications est subitement interrompue. Le *moi* au lieu de se sentir deux fois lui-même ne se sent plus qu'une seule; il cesse de se retrouver dans la main paralysée, toute correspondance intérieure est anéantie. D'ailleurs les autres circonstances subsistent : la main encore vivante continue de sentir sa compagne, de la sentir hors d'elle, de remarquer la limite; le *moi* continue de se retrouver dans la main vivante, la correspondance externe est conservée.

A la place du *moi* répété dans la main

qui vient d'être paralysée, mon esprit ne peut plus placer qu'un x, une valeur inconnue, mais positive. Cet x n'est pas $= o$; car ma main vivante continue de sentir une existence par la limite connue. Seulement le *moi* ne se retrouve pas dans cette autre existence, et la chose existante est ignorée de lui.

Substituez un corps étranger à la main paralysée, le phénomène sera semblable.

De quoi se composera donc les connaissances que j'aurai de ce nouvel objet de deux choses? 1°. que cet x, inconnu en soi, mais positif, existe, 2°. qu'il existe hors de moi, et que, malgré tous mes efforts, je ne peux l'identifier à la main qui le touche ou le pénètre.

Cette double connaissance n'est point une représentation, c'est une intuition directe, c'est une portion du phénomène primitif que me révèle ma propre conscience.

La constitution intime et l'escence des corps est inconnue.

Il n'est point nécessaire pour cette double connaissance que j'aie l'évaluation précise, le sentiment intérieur de l'x ou inconnue. Car, tel est au contraire le caractère de ma perception que je ne sens l'x que par sa limite, que par la limite qui me la rend

contiguë. Je ne le pénètre point, je le heurte, sa surface m'arrête; c'est précisément parce que je suis arrêté à cette limite que je sens son existence.

Sans nous engager ici dans la question de la divisibilité de la matière en elle-même, sans chercher à prévoir les divisions hypothétiques que mon esprit pourra interposer dans la suite, à l'aide de ses idées factices, dans une sensation simple, il est certain qu'il y a pour nous des sensations de tact simples, c'est-à-dire, dans lesquelles nous ne pouvons en démêler plusieurs autres. Supposons qu'il n'existe qu'un corps et que ce corps ne me touche que par un point assez délicat pour se borner à exciter en moi une sensation de tact unique et simple; je resterai renfermé dans ces deux connaissances.

Ce que nous connaissons des corps.

Mais voilà que ce corps me touche subitement par un second point semblable au premier. J'obtiens à cette occasion deux connaissances semblables aux deux premières, et de plus une nouvelle; car je sens que les deux objets existans hors de moi existent aussi l'un hors de l'autre. Je sens leur limite réciproque, comme

je sens la limite qui les sépare de moi et toujours sans pouvoir les compénétrer.

Alors deux opérations de mon esprit s'exécutent : une distinction, une association ; il distingue ces deux objets l'un de l'autre comme ayant une existence à part, en s'interposant entr'eux ; il associe, sans les identifier, la double connaissance qu'il a de chacun d'eux ; il la réunit dans une commune attention à l'aide de l'unité du *moi* qu'il connaît simultanément. Ce que c'est que l'étendue.

De là un second ordre de connaissances ; une connaissance déja complexe, dans laquelle entrent déja les opérations de l'esprit.

Cette connaissance complexe est le commencement de l'étendue.

Or, il résulte des circonstances de notre organisation et de la situation où nous sommes placés à l'égard des autres corps, que nous leur sommes à-la-fois contigus par plusieurs points *sensibles*.

De là vient que nous n'apercevons point les corps sans avoir la notion complexe de l'étendue.

Mais cette connaissance n'est point une sensation proprement dite. Elle n'est point une connaissance primitive, élémentaire, L'étendue n'est pas une propriété.

puisqu'il s'y joint plusieurs opérations de notre esprit.

Elle n'est pas non plus une représentation. Elle est seulement une réunion, un faisceau de perceptions primitives et directes.

On s'exprime donc improprement lorsqu'on appelle l'étendue une *qualité* des corps, un *attribut inhérent* aux corps, lorsqu'on dit que l'étendue réside dans les corps ; car la notion de l'étendue n'est que le résultat des considérations que nous avons établies sur les relations d'existence qui se trouvent entre les parties des corps, sur ces relations en vertu desquelles les parties sensibles de la matière existent les uns hors des autres.

Situation, figure, mouvement.

Maintenant, soit que la main parcoure une surface étendue, soit que l'attention parcoure en détail les diverses parties de la surface embrassée par la main, nous observons dans ce travail une certaine suite, un certain ordre, déterminé par l'ordre momentané des existences : ainsi un ordre de succession et de liaison s'établit entre les sensations élémentaires et sensiblement simples dont se forme la sensation

composée

composée du corps. Alors rétablissant par une nouvelle association de l'esprit, entre les sensations successives, la simultanéité qui appartient aux existences, l'ordre reconnu entr'elles fonde une seconde espèce de rapports qui sont les rapports de *situation*. Ainsi les situations résultent encore des considérations que notre esprit a établies sur l'ordre et la liaison simultanée des parties reconnues par l'ordre successif de nos sensations.

Le rapport de situation donne lieu à la notion des figures; car la figure d'un corps n'est que la notion complexe qui résulte de la situation respective de ses parties.

Le rapport de situation donne lieu aussi à la notion du mouvement. En vertu d'un acte de la réminiscence, en vertu d'une comparaison établie entre la situation qu'un corps occupait tout-à-l'heure et celle qu'il occupe maintenant, nous reconnaissons qu'il a changé de place; ces observations se répètent; la faculté d'association de notre esprit rendant simultanées dans l'idée, les diverses situations occupées tour-à-tour, et les divers changemens qui ont eu lieu, nous fait concevoir le mouvement.

Je dis *concevoir:* car nous ne le sentons pas, nous ne le voyons pas, et tout nous paraîtrait immobile si nous étions absolument privés de réminiscence.

Un corps est en repos, mais l'imagination reproduit l'idée du mouvement, cherche à l'associer à l'idée de ce corps. La raison reconnaît qu'elle peut lui être associée. De là une idée de puissance passive dans ce corps à laquelle nous donnons le nom de *motilité.*

Notions de grandeur. Les sensations composées dont nous parlons, ont, à raison de leur composition seule, deux sortes de rapports : les uns avec les sensations élémentaires et sensiblement simples dont elles résultent; les autres, avec les sensations du même ordre plus ou moins composées qu'elles. De là, deux sources des idées de grandeur que nous appelons : les unes, *absolues*, et les autres, *relatives.* Cependant on voit que les premières sont effectivement relatives à notre manière de sentir.

Solidité. *La solidité* est un terme que nous avons imaginé pour exprimer cette espèce d'existence hors de nous qui appartient aux corps, cette résistance que nous opposent leurs limites.

Une idée de *motilité* appliquée aux diverses parties des corps les unes à l'égard des autres, engendre les idées de dureté, de mollesse, de fluidité. Suivant qu'en cherchant à les déplacer réciproquement, à nous interposer entr'elles, nous réussissons plus ou moins facilement, nous disons que le corps est plus ou moins dur ou mou. Ces notions se composent donc encore d'un double rapport, l'un des corps à nous, l'autre des parties des corps entr'elles.

Il faut appliquer maintenant à ces diverses notions déduites, tout ce que nous avons dit à la page 335 de la notion de l'étendue.

Qualités premières.

Ce qu'on a appelé les *qualités premières* des corps, n'est donc qu'un ensemble de considérations que nous avons formées sur leur existence, et sur cette circonstance qu'ils existent hors de nous, qu'ils existent les uns hors des autres.

Ce qu'elles ont de réel ou de relatif.

Il y a donc aussi dans la notion de ces qualités quelque chose de réel, et quelque chose d'artificiel et de factice. Ce qu'il y a d'artificiel, ce sont les opérations que notre esprit a exécutées à leur sujet. Ce qu'il y a de réel, ce sont les termes sur lesquels ces opérations s'exécutent.

Ce qu'il y a de réel, c'est l'existence, l'existence limitée, l'existence multipliée. Tout le reste n'est réel que parce qu'il renferme la notion de l'existence combinée, élaborée par l'esprit.

Toute connaissance réelle commence à l'existence.

Au delà de l'existence, il n'y a rien; mais lorsque le sentiment de l'existence a cessé, l'esprit en conserve l'idée. Cette idée ainsi isolée d'une connaissance appliquée et actuelle reçoit le nom de *possibilité*.

La connaissance de l'existence est une connaissance primitive et immédiate. Ainsi la réalité reprend la place qui lui était due, la seule qu'elle pût occuper; elle réside à l'origine même de nos connaissances.

Observons bien que, lorsque l'esprit prend connaissance de l'existence des objets externes, ce n'est point en pénétrant dans le principe de cette existence, mais en sentant ses limites; c'est par la limite qu'il arrive à l'être. Il voit les êtres, non du dedans, si on nous permet de dire ainsi, mais du dehors.

Du phénomène de la conscience dans les autres perceptions.

Nous nous sommes bornés ici à l'analyse de la sensation dont la main est l'organe, parce qu'elle est celle qui nous montre ce

sentiment avec plus de simplicité et de clarté. On pourrait l'étendre de même aux autres sensations du toucher. On pourrait l'étendre même, sous un rapport, aux perceptions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, en montrant qu'elles renferment presque toujours un commencement de tact. Mais ceci n'est pas de notre sujet.

Les perceptions dans lesquelles il n'entre aucune perception tactile sont toutes intérieures, n'ont par elle-même qu'une réalité intérieure ; mais elles ont lieu de deux manières.

Perception internes qui acquièrent une relation externe.

Les unes, comme celles des odeurs, des couleurs, des sons, du froid, du chaud, de la saveur, et quelques impressions de bien-être et de souffrance, se produisent ordinairement à la présence de quelque objet externe.

Cette circonstance est remarquée, elle se répète.

L'habitude associe étroitement la sensation intérieure à la présence de l'objet externe ; bientôt cette sensation paraît externe elle-même ; elle paraît être une propriété réelle de l'objet. Ainsi l'habitude étend la notion de la réalité et ne la crée pas.

Cependant la raison réfléchit sur ce concours d'une sensation intérieure avec la présence d'un objet externe, et lorsqu'elle a établi les lois générales de la *causalité*, elle se voit fondée, par la régularité de ce concours, à considérer la sensation comme l'effet de la présence de l'objet.

Elle n'acquiert point pour cela une connaissance directe de *la propriété, en vertu de laquelle l'objet produit cet effet*, ni *du mode de sa production.* Elle associe seulement à l'idée de l'objet, la notion générale de *puissance* qu'elle rapporte à l'effet produit.

Qualités secondes.

De là les qualités secondes.

Les qualités secondes, comme dit sagement Locke, ne sont donc point représentatives.

Il est à remarquer seulement que deux ordres de sensations, celles de la vue et de l'ouïe peuvent être représentatives des impressions du tact. Celles de la vue imitent les figures, par la simultanéité et la distribution des points colorés; celles de l'ouïe imitent les mouvemens par la succession des sons.

Perceptions entièrement internes.

L'autre ordre de perceptions intérieures telle que la *faim*, la *soif*, une variété

infinie de manières d'être, agréables, désagréables et douloureuses, ne se lient point à la présence d'objets externes. Elles demeurent donc entièrement intérieures, et n'ont d'autre réalité que celle du *moi* qu'elles modifient.

Concluons : la réalité de nos connaissances ne se démontre pas ; elle se reconnaît. En quoi consiste la réalité des connaissances.

Elle se reconnaît par l'effet de cette même *conscience* qui nous révèle notre connaissance elle-même.

Tel est le privilège de l'intelligence humaine. Elle aperçoit les objets, elle s'aperçoit ensuite elle-même, elle aperçoit qu'elle a aperçu. Elle est toute lumière, mais une lumière qui réfléchit indéfiniment sur elle-même.

On nous opposera ce principe abstrait : *qu'une sensation ne peut nous instruire que de notre propre existence.* On nous demandera *pourquoi* les impressions tactiles auraient plutôt le droit que toute autre de nous instruire d'une existence étrangère ?

Sans doute lorsqu'on commence par confondre la sensation avec la perception, par

définir celle-ci, une manière d'être du moi; on ne peut leur attribuer d'autre instruction que celle dont notre propre existence est l'objet.

Mais évitons ici les disputes de mots : il s'agit seulement de constater un fait ; savoir, si dans certains cas, en réfléchissant sur nos opérations, en démêlant toutes leurs circonstances, nous n'y découvrons pas la perception immédiate et primitive d'une existence étrangère, perception à laquelle on donnera tel nom qu'on jugera convenable.

Elle ne peut être ni démontrée, ni expliquée, mais elle est aperçue.

Si ce fait est exact, constant, universel, si ce fait est primitif, il est non-seulement inutile, mais absurde d'en demander le *pourquoi* et le *comment*. Car nous n'avons aucune donnée pour l'expliquer.

Nous ne prétendons pas que si la réflexion était déja développée et active au moment où ce fait se produit pour la première fois, on n'en vînt peut-être à démêler dans ce fait important plusieurs opérations délicates qui nous échappent aujourd'hui par l'effet d'une longue habitude. Mais enfin, nous ne pouvons faire autre chose maintenant que consulter le témoignage de la conscience ; tout

ce que nous chercherions à y ajouter pour obtenir une explication ne serait qu'une hypothèse, il est donc plus sûr de s'en tenir tout simplement à ce que la conscience nous révèle ; d'ailleurs ces hypothèses nous conduiraient toujours à certains faits inexplicables, puisqu'ils seraient primitifs (1).

De la sensation du mouvement selon M. de Tracy.

(1) Dans un ouvrage qui réunit à un grand nombre d'observations fines et délicates, un stîle pur, élégant et facile, mais dont j'avoue que le systême général ne me paraît point exact, M. Destutt-Tracy a présenté une hypothèse fort ingénieuse pour expliquer l'origine de nos connaissances, par rapport à la réalité des objets externes.

Après avoir exposé avec beaucoup de netteté l'état de la question, et avoir réduit la difficulté à ses derniers termes, M. Destutt-Tracy distingue dans le toucher un état passif et un état actif. Il ne croit point que les sensations tactiles en général, et que le toucher passif en particulier, aient rien en elles-mêmes qui nous conduise directement à l'existence des corps. Trois choses lui paraissent nécessaires pour l'obtenir : le mouvement, la sensation de ce mouvement, et la volonté de se mouvoir. « Je veux me mouvoir, je me meus, je sens ce mouvement ; mais ce mouvement cesse, je m'en aperçois ; mon desir subsiste, mais il est infructueux. J'en conclus qu'il

On nous opposera peut-être encore, que la théorie dont nous venons de présenter

---

existe un obstacle qui m'arrête, et que cet obstacle m'est étranger. Voilà la connaissance d'un objet externe. »

J'espère que M. Destutt-Tracy me permettra, en payant un juste tribut d'estime à ses talens, en reconnaissant tout ce qu'il y a de neuf dans cette hypothèse, de présenter quelques observations qui me paraissent la rendre tout-à-fait inadmissible.

Cette hypothèse serait parfaite pour expliquer la *dureté* des corps par opposition à leur *fluidité*; mais elle me paraît insuffisante dès qu'il s'agit d'expliquer le sentiment de leur existence.

1°. Si l'on donne le nom de *toucher passif* à la sensation que produit la pression d'un corps étranger sur le nôtre, dans l'état de repos, je crois qu'il n'est pas exact de dire qu'une telle impression ne nous avertit pas de l'existence des objets externes.

En consultant le témoignage de la conscience sur le sentiment produit par cette passion, nous le trouvons composé de deux sentimens bien distincts, tellement distincts qu'ils forment un contraste, celui du *moi*, et celui de *quelque chose étranger au moi*, qui lui est contigu par sa limite. Si l'on admet le témoignage de la conscience par rapport à l'un, peut-on le rejeter par rapport à l'autre?

En comparant cette impression à celle que j'é-

l'esquisse ; fait commencer toutes les opérations de l'esprit par un jugement ; qu'elle

---

prouve lorsque mon corps *en mouvement* en rencontre un autre, je les trouve toutes deux absolument de même nature. La seule différence que j'y trouve, c'est que la surprise et le choc rendent l'impression plus vive, le contraste plus saillant, font mieux remarquer ce qui est renfermé dans le sentiment primitif du contact, sans y ajouter aucune circonstance essentielle.

Mon opinion est, au surplus, qu'il y a déja quelque chose d'actif dans le sentiment seul que fait éprouver la pression d'un corps étranger.

2°. Tant que nous n'avons point encore la connaissance directe de l'existence des corps, nous ne pouvons avoir la sensation du mouvement, nous ne pouvons nous apercevoir si nous nous mouvons, ou non ; placés au sein du vide absolu, nous nous croirions toujours immobiles ; car il y a nécessairement dans l'idée du mouvement quelque chose de relatif. Un corps n'est dit se mouvoir que par rapport à un autre corps à l'égard duquel il change de situation respective.

N'apercevant donc point encore ce déplacement de notre corps qui constituerait le mouvement, nous ignorons jusqu'alors si nous nous mouvons ou ne nous mouvons pas ; il ne nous reste donc qu'une sensation intérieure de l'effort nécessaire pour produire le mouvement ; cette sensation résulte seule-

détruit la définition ordinaire du jugement par laquelle il est considéré comme l'ap-

---

ment de l'action des parties de notre corps les unes sur les auttes; c'est une modification toute interne.

Que l'effet soit produit ou non, que le mouvement ait lieu ou n'ait pas lieu, ce qui nous est inconnu, l'effort peut être le même, et la sensation de l'effort subsister toujours. Nous n'apercevrons point que cet effort est impuissant, puisque nous ne pourrons juger si notre corps se déplace.

Il y a plus, et l'effort excité par la résistance devient alors plus vif et plus sensible; le captif sentira mieux son effort que l'homme libre de ses mouvemens.

3°. Il n'y a point, à proprement parler, de sensation de mouvement, ou du moins de *sensation primitive.* On ne sent pas le mouvement, on le juge.

Comparer la situation respective de deux corps pour fixer la place de chacun d'eux;

Comparer la place qu'un corps occupe dans un moment donné, avec celles qu'il avait successivement occupées dans les instans antérieurs;

Tels sont les deux jugemens au moins qui sont nécessaires pour apercevoir le mouvement.

Mais on ne peut même arriver aux idées de *lieu* et de *situation* respective, si l'on n'a déja fait cette observation, que les corps existent les uns hors des autres, et qu'ils existent hors de nous.

L'idée du mouvement ne peut même être appliquée sans celle d'un corps immobile qui lui sert de

préciation d'un *rapport entre deux idées*. Nous ne voyons pas ce que cette consé-

---

règle. Que ma main erre sur une surface continue, par un mouvement prolongé, je ne saurai déterminer si c'est *moi* ou la *surface* qui se meut, si je n'ai un point fixe auquel je puisse rapporter le mouvement. Il est même probable, et l'exemple du rivage qui fuit semble le prouver, que j'attribuerai plutôt le mouvement à la surface qu'à moi-même.

4°. Si nous n'avons pas la sensation du mouvement, ou du moins si nous n'en avons pas une sensation primitive, nous avons encore moins celle de l'*action*.

L'*action physique* et matérielle n'est en effet que l'idée même du mouvement appliqué comme cause à celle d'un autre mouvement. Nous disons que le corps mu le premier, agit sur celui auquel il communique son impulsion.

Quant à l'action intellectuelle qui ne s'exerce que sur nos seules idées, je cherche en vain comment elle peut donner l'idée d'une résistance extérieure.

5°. M. Destutt-Tracy suppose que la cessation forcée du mouvement volontaire, conduit nécessairement à cette conséquence, qu'il existe un obstacle externe.

Cette induction ne me paraît pas légitime.

Il est en effet des causes qui, quoique involontaires, peuvent arrêter notre mouvement sans la supposition d'un obstacle extérieur. Que mon bras, par exemple, soit frappé de paralysie, l'être qui

quence peut avoir de si funeste, et nous ne chercherons pas à la désavouer. Nous

---

débute dans le système des connaissances, qui ignore l'organisation de son être physique, les lois qui la régissent, s'apercevra seulement que son mouvement est arrêté, *par une cause indépendante de sa volonté*; cause qui peut être également intérieure ou extérieure. Les deux hypothèses seront les mêmes pour lui; et combien d'autres suppositions ne pourrait-on pas faire encore avant d'être nécessairement conduit à celle d'un obstacle externe!

6°. Le raisonnement de M. Destutt-Tracy est, si je ne me trompe, celui-ci : *je desire, et la sensation du mouvement a lieu; je continue de desirer, et la sensation du mouvement cesse. Donc il y a un obstacle extérieur qui arrête ma sensation.*

Or, il me semble que ce raisonnement pourrait-être appliqué de même à tous les ordres de sensations, et leur conférer ainsi à toutes le pouvoir de nous instruire de l'existence des objets.

J'ai la sensation de l'œillet, elle me plaît, je m'y attache, je la desire, je la veux; elle continue, se prolonge, je continue de la vouloir. Cependant elle cesse tout-à-coup, et ma volonté subsiste. Pourquoi ne serais-je pas autorisé aussi à supposer que cette sensation a cessé par un obstacle extérieur?

Si M. Destutt-Tracy dit qu'à l'égard de la sensation du mouvement, j'ai de plus le sentiment que je suis moi-même *la cause* de ma sensation, je de-

ne comprenons pas pourquoi il serait absurde de faire commencer la connaissance

---

manderai comment je puis savoir que j'en suis la cause, autrement que parce qu'elle succède à mon desir.

La sensation de l'œillet m'arrive, dira-t-on, sans l'avoir desirée et voulue; mais n'y a-t-il pas aussi des mouvemens involontaires? et si l'on peut *desirer la sensation du mouvement avant de la connaître*, pourquoi ne pourrait-on pas desirer de même à l'avance la sensation de l'œillet?

— Mais, dira-t-on encore, il y a *action* dans la sensation du mouvement. — Je ne demanderai point de nouveau, comment en cet état l'individu peut avoir l'idée de l'action; mais je prierai d'observer qu'il y a aussi une action dans la sensation de l'œillet. Car je ne sens pas ce parfum si je n'y donne attention, et l'attention n'est-elle pas une action, un effort de mes organes?

7°. Pour conclure de la cessation de mon mouvement volontaire, à l'existence d'un obstacle externe, qui est la cause de cette sensation, il faut supposer du moins que cet effet doit avoir une cause quelconque; il faut supposer qu'on est autorisé à conclure d'un effet connu à une cause inconnue; il faut supposer, en un mot, la grande connexion qui, unissant les effets aux causes, permet de remonter des unes aux autres.

Il serait donc nécessaire que M. Destutt-Tracy

Le premier jugement n'est que le sentiment d'une existence.

par un jugement, et de faire consister le jugement primitif dans le *sentiment d'une*

---

eût, avant d'établir son hypothèse, démontré déja cette grande *loi de connexion* rejetée par divers philosophes, et c'est ce qu'il n'a pas fait.

C'est peu encore. Il serait nécessaire d'admettre que l'individu, au moment où il acquiert la première connaissance réelle, a déja la connaissance de cette vérité, *que tout effet a une cause*, et qu'on peut remonter de *l'existence de l'effet à l'existence de la cause*. Aurait-il donc cette connaissance d'une manière infuse?

Aurait-il, au premier début de sa carrière, la connaissance de la légitimité d'une induction que de grands philosophes, Hume par exemple, n'ont point cru devoir admettre?

Si nous arrivons à la loi générale qui unit les effets aux causes, c'est par les instructions de l'expérience, et par l'observation de la constance des lois qui régissent le monde physique. Comment donc pourrions-nous raisonner en conséquence de cette loi, avant de nous trouver en rapport avec le monde matériel, et avant toute expérience?

8°. J'avoue que je ne puis me persuader que l'individu puisse avoir la connaissance de son *moi*, de *sa volonté*, de *son action*, de *sa sensation*. de quelque chose, en un mot, qui se passe dans le *moi*, s'il n'a celle d'un quelque chose placé hors du *moi*.

existence.

existence. Ceux qui définissent le *jugement* par la *comparaison*, supposent né-

---

Je ne conçois pas davantage l'idée du *moi* sans celle de l'objet étranger, que je ne conçois celle du *dedans* sans celle du *dehors.*

Car on ne remarque une chose qu'en la comparant, en l'opposant à une autre qui en diffère.

C'est la loi générale de nos connaissances; elles reposent toujours sur la distinction, comme la distinction sur le contraste.

Un bouquet de fleurs m'est présenté, ces odeurs réunies ne formeraient jamais pour moi qu'une seule odeur; le parfum de la rose qui y est renfermé ne me serait jamais connu, si l'on ne me présentait d'autres bouquets, d'autres fleurs dans lesquelles la rose ne fût point comprise. C'est alors seulement que je détacherai l'odeur de la rose. En la détachant je la remarquerai; en la remarquant je la connaîtrai.

De même, le *moi* qui fait partie de la sensation primitive ne s'en détachera, ne sera connu, qu'en l'opposant à une sensation immédiate *de quelque chose qui n'est pas le moi*, et ces deux idées se produiront ensemble.

On ne peut donc rendre l'une de ces connaissances antérieure à l'autre.

Je reviendrai, au reste, incessamment sur ce point.

9°. M. de Tracy a pressenti qu'on aurait quel-

cessairement dans nos idées la *propriété représentative*, permettent seulement à l'es-

---

que peine à lui accorder que nous ayons des desirs avant d'avoir des connaissances. Il a essayé de prévenir cette objection. Je doute qu'il y ait réussi.

— « Il n'est pas nécessaire, dit-il, que nous puissions expliquer ce que c'est que desirer. » Non, sans doute; mais il est nécessaire que nous ne contredisions pas la notion évidente que nous avons du desir. Or, s'il y a quelque chose d'évident dans cette notion, c'est que nous ne pouvons desirer ce que nous ignorons absolument. Il n'y a point de desir en général. Nous desirons tel ou tel objet, et nous ne desirons un tel objet que parce que nous en avons l'idée.

On dit quelquefois qu'on éprouve *le besoin* d'une chose qui n'est pas encore à notre connaissance. Mais ce besoin n'est qu'une *sensation de mal-aise*, qu'un desir de faire cesser cette sensation de malaise, et non le desir déterminé d'un objet positif. On dit aussi qu'on éprouve un *desir vague* et sans objet précis, lorsque ce desir se promène sur une certaine suite d'idées, erre sur un certain nombre d'objets, sans donner une préférence décidée à aucun d'entr'eux. Alors, non-seulement il exige *une* connaissance, mais il en suppose un assez grand nombre.

L'inquiétude de l'ignorance n'est qu'une souffrance, et le desir commence à la vue des moyens propres à la faire esser.

prit de *comparer* ces représentations avec leurs modèles, et ne peuvent échapper aux

---

10°. Si le desir ne peut précéder la connaissance, il en sera de même, à plus forte raison, de l'acte du *vouloir.* Car, suivant la belle définition de Locke et de Condillac, le *desir* ne se convertit en *vouloir*, que lorsque l'individu a jugé qu'il dépend de lui de se procurer par son action l'objet destiné à le satisfaire. Or, comment l'esprit jugera-t-il de la possibilité d'une chose dont il n'a pas même l'idée? Comment attribuera-t-il à son action le pouvoir de lui procurer une chose, avant d'en avoir fait l'expérience, avant même que l'individu ait agi?

Vouloir avant de connaître, et vouloir ce qu'on ne connaît pas, c'est assurément vouloir sans motifs. Or, comment concevoir une volonté absolument dépourvue de motifs, comment la concilier surtout avec l'opinion de M. de Tracy sur la liberté?

11°. Ce n'est pas encore là tout ce que M. de Tracy exige de son individu, au moment où il débute dans la connaissance; il faut que l'individu qui *desire* et qui *veut*, se rende compte de *son desir, de sa volonté*, du moment où elle commence, où elle cesse, de la puissance qu'elle a sur ses manières d'être. Tout cela exige un développement et un exercice de la faculté de réflexion, qu'on a bien peu droit, ce me semble, d'attendre, je ne dis pas, dans le premier acte de l'intelligence, mais encore dans les premières années qui le suivent; et combien d'indi-

objections des Idéalistes sur l'impossibilité où nous sommes de constater leur similitude.

---

vidus, non-seulement chez les nations incultes et sauvagés, mais parmi nous, se sont à peine adressé ces questions dans leurs sentimens les plus vifs !

M. de Tracy admet des faits primitifs et inexplicables. Pourquoi ne pas ranger dans le nombre le sentiment de l'existence? Son erreur me paraît venir de ce qu'il a supposé qu'il était nécessaire d'en *rendre raison*, de ce qu'il a supposé qu'il était nécessaire de la *démontrer*.

Je crois qu'on me pardonnera d'être entré dans ces détails. Ils m'étaient commandés par les égards que je devais à un écrivain aussi distingué, et à l'assentiment que son hypothèse paraît avoir reçu de deux métaphycisiens dont l'opinion est d'un grand poids, MM. Cabanis et Maine-Biran. — (*Voyez* Elémens d'Idéologie, par M. Destutt-Tracy, an IX. Chapitres VII, VIII et IX.)

CHAPITRE XI.

Considérations sur le Scepticisme.

Comment le Scepticisme peut être utile.

ÆNÉSIDEMUS le sceptique reprochait aux physiciens de son tems qu'ils ne constataient pas les faits avec une assez entière certitude, avant de commencer à en rendre raison; qu'ils se prévenaient d'une manière trop prompte et trop exclusive en faveur de leur hypothèse particulière; qu'ils donnaient des explications souvent contradictoires avec leurs propres principes; qu'ils concluaient trop témérairement des phénomènes observés aux choses inconnues, et précipitaient ainsi la marche des analogies; qu'ils multipliaient gratuitement et contre toute raison le nombre des causes intelligentes; qu'ils attribuaient à une cause unique les phénomènes qui pouvaient également être le résultat de causes différentes; qu'en un mot, ils faisaient reposer leurs systèmes sur des assertions qui n'étaient ni évidentes

qu'on croyait savoir, firent au moins sentir le besoin de mieux apprendre. Chaque doute de Montaigne renfermait presque un germe de science. Une des causes les plus efficaces qui assurent le progrès des connaissances, est l'art de douter à propos.

Nous avons eu souvent occasion de distinguer ce Scepticisme de critique et de réforme, nécessaire pour corriger la présomption de l'esprit humain, du Scepticisme absolu et déterminé qui confond, dans une proscription commune, et les vérités et les erreurs. Le premier est digne de tous nos éloges, surtout lorsqu'il se place dans les circonstances convenables, c'est-à-dire, lorsqu'il survient à l'époque où la philosophie s'est égarée par des affirmations ambitieuses et précipitées. Censeur inflexible, sévère pédagogue, il efface les idées existantes, pour enseigner à refaire des idées meilleures; il déchire quelques feuillets du livre de la science, mais il laisse le livre entre nos mains, en nous invitant à le remplir.

» et la philosophie du langage leur doit même de » s'être exercée et développée plus rapidement en » Europe. »

Socrate le premier en donna l'exemple, et montra tout ce qu'on en devait attendre ; il révéla aux faux savans le secret de leur profonde ignorance, et cette découverte tardive détermina la plus heureuse réforme qu'ait jamais éprouvé la philosophie. Il dit aux hommes : *apprenez à douter ;* mais il ajouta : *apprenez à douter, pour vous confier désormais à une conviction plus raisonnable.*

Comment il devient funeste.

On peut donc considérer le Scepticisme comme une espèce de remède intellectuel qui a été sagement disposé pour guérir une des plus fatales maladies de l'esprit humain, et réparer l'abus qu'il a fait de ses forces. Mais appliquez ce spécifique à l'état de santé, il va devenir un poison ; transportez le Scepticisme hors des circonstances qui invoquent son action, changez son caractère relatif en un caractère absolu, étendez son influence momentanée sur une plus longue suite de tems ; que le doute, cessant de rectifier le passé, aille jusqu'à désespérer de l'avenir ; que, cessant de blâmer les écarts de la raison, il attaque les droits et la dignité de la raison même ; alors tout en lui devient funeste ; alors il tarit dans leur

source toutes les causes qui concourent au progrès des connaissances humaines.

Tel fut le tort des disciples de Pyrrhon, et des sectateurs des deux nouvelles Académies. Exagérant les maximes de Socrate, ils ne se bornèrent plus à censurer ce qui existait, mais ils eurent bien le courage de placer la perfection de la sagesse dans la plus complète incertitude, dans l'inaction de l'esprit (1); ils se firent un art de trouver toujours une preuve qu'on puisse opposer à une autre preuve (2); au lieu de réformer la logique, ils prétendirent anéantir toute logique dans son principe; au lieu de nous enseigner à distinguer la vérité de l'erreur, ils osèrent dire qu'elles ne peuvent être distinguées l'une de l'autre par aucun carac-

(1) Cet état d'immobilité et de repos, cette inaction de l'esprit dans les Sceptiques, formaient le but de leur philosophie, c'est ce qu'ils appelaient l'*ataraxie*. (Sextus l'Emp. *Hypotyp. Pyrrhon.* Liv. I, chap. XII.)

(2) « Le Sceptique, dit Sextus, compare les idées » et les sensations, *en vue* de trouver des raisons » aussi fortes pour rejeter une proposition, qu'il s'en » trouve pour l'admettre, et réciproquement. » (*Ibid.* chap. IV.)

tère (1) ; s'élevant également et contre le témoignage des sens, et contre la conscience intérieure, et contre les démonstrations méthodiques, au lieu de devenir, comme ils eussent pu l'être, en se contenant dans une juste mesure, au lieu de devenir les restaurateurs de la philosophie, ils ne furent plus que les ennemis de la raison; ils ne purent tendre qu'à la dégrader et à décourager ses efforts les plus légitimes; s'ils eussent triomphé ils n'eussent fait qu'accélérer le retour de la barbarie. Fouillez dans leurs écrits, observez l'influence qu'ils ont exercée sur leur siècle! L'ont-ils enrichi d'une seule idée grande et féconde? Ces contempteurs de toute science sont tombés eux-mêmes à leur tour dans le mépris public, et leurs exagérations n'ont servi qu'à donner de nouvelles forces aux exagérations contraires.

Analyse des argumens des Pyrrhoniens.

Toutes les objections que les anciens Sceptiques opposèrent à la certitude des connaissances humaines peuvent se rapporter à trois chefs : les unes qui empruntent les raisonnemens de la philosophie spéculative

---

(1) *Ibid.* chap. XI.

contre le témoignage de l'expérience ; les autres qui augmentent d'après certaines suppositions de la philosophie spéculative sur la nature de la science ; les troisièmes enfin qui s'autorisent des écarts de la philosophie spéculative pour condamner toute espèce de philosophie. Ainsi les différentes armes qu'emploie le Scepticisme lui sont fournies, d'une manière ou de l'autre, par la philosophie spéculative.

Première classe d'argumens proposés par eux.

C'est dans Sextus l'empirique que nous devons étudier l'esprit du Scepticisme de l'antiquité. Seul il nous en a transmis les traditions ; il a développé tout leur système. En le dégageant des puérilités qui s'y trouvent jointes, et qui ne méritent pas une attention sérieuse, en le dégageant aussi des longueurs et des répétitions de ce commentateur, il se réduit aux trois chefs que nous venons d'énoncer. Les motifs qu'il donne au doute abstrait sont au nombre de quinze. Les quatre premiers et le sixième appartiennent au premier chef. La différence qui se manifeste entre les sens des diverses espèces d'animaux, entre ceux des hommes, entre les impressions sensibles qu'un même homme éprouve en divers ins-

tans, entre le témoignage des divers sens; le mélange qui se trouve dans chaque impression sensible, par l'effet des milieux qui s'interposent entre les objets et nos organes, voilà les motifs que les philosophes spéculatifs opposent à l'autorité de l'expérience, et que les Sceptiques, à leur exemple, opposent à la certitude de nos connaissances (1). Mais il est visible que ces motifs réunis ne détruisaient qu'une seule chose, savoir la supposition d'une identité constante entre les sensations et les objets externes; ils combattaient une erreur vulgaire adoptée par les premiers philosophes; mais ils ne prouvaient absolument rien contre la certitude de l'expérience, telle qu'elle est conçue par la vraie philosophie; car ils n'ébranlaient en aucune manière ces trois vérités fondamentales : que nos sensations sont des modifications réelles de notre être; que *certaines* sensations nous instruisent directement de l'existence d'objets externes, en nous mettant en contact avec eux; que la présence de ces objets externes sert d'occasion aux modifications qui nous affectent.

Observations.

(1) *Ibid.* chap. XIV.

Seconde classe d'argumens.

La philosophie spéculative avait établi en principe qu'il *n'y a de science que pour les choses nécessaires et absolues*. Les Pyrrhoniens ont développé avec beaucoup d'art tout ce qu'il y a de relatif dans nos connaissances. C'est à ce but que se rapportent les motifs 5, 7, 8, 9, 13, rapportés par Sextus : les différentes positions du spectateur, les variétés de quantité, de grandeur; l'évaluation que l'on fait du prix des objets par leur rareté; l'emploi que l'on fait des comparaisons dans le jugement; voilà ce qui compose le second chef d'accusation contre la certitude des notions humaines (1); mais

Observations.

tout cela démontre seulement la fausseté de la définition que les philosophes spéculatifs ont donné de la science; tout cela prouve facilement que la science, telle qu'elle est définie par les philosophes spéculatifs, ne convient pas à un grand nombre de nos jugemens. Cependant, de ce qu'il y a un grand nombre de vérités relatives, de vérités contingentes, il ne s'ensuit nullement qu'il n'y ait pas des vérités très-positives. — « En changeant la dose d'un

(1) *Ibid.* chap. XIV et XV.

remède, disent les Sceptiques, vous le convertissez en poison (1). » — Qu'en conclure ? que ce spécifique n'est pas un véritable remède dans le premier cas, un véritable poison dans le second ? — Non, sans doute ; mais seulement que deux effets réels, quoique contraires, peuvent avoir lieu dans des circonstances différentes. L'erreur ne serait pas dans chaque fait particulier, mais dans la conséquence qu'on pourrait établir de l'un à l'autre, en généralisant trop promptement. Toute proportion change sans doute dès que vous en changez les termes; mais elle n'en est pas moins exacte tant que vous conservez ceux-ci ; ceux-ci n'en sont pas moins réels dès que vous les prenez dans l'ordre des faits, et quoiqu'on ne doive point sans doute conclure trop rapidement d'un fait particulier à un fait d'une autre nature, il est des analogies constantes qu'on peut saisir par des comparaisons judicieuses, et qui donnent aux vérités de la science ce caractère de généralité légitime, méconnu des spéculatifs, mais justifié par l'expérience, ce caractère de généralité qui se trouve

(1) *Ibid.* chap. XIV, parag. 7.

dans les résultats et non plus dans les propositions élémentaires, ce caractère contre lequel les exemples de Sextus ne peuvent élever aucun doute.

Troisième classe d'argumens.

Les Pyrrhoniens excellent lorsqu'ils opposent les sens au raisonnement, le raisonnement à lui-même ; et on a tant abusé de la dialectique, qu'ils trouvent une abondante matière pour leurs contrastes. Une foule de systèmes spéculatifs ont été démentis par l'observation (1). La plupart des systêmes spéculatifs se donnent un démenti réciproque. Que de tristes sujets de triomphe pour les détracteurs de la raison humaine ! triomphe au reste facile et qui s'offre de lui-même aux esprits médiocres. Il suffit d'ouvrir au hasard les livres des philosophes pour former une longue nomenclature des opinions contraires émises par différens hommes en des tems et des lieux divers ! Il est naturel qu'on s'arrête ici, lorsqu'on ne se sent pas la force de pénétrer plus avant, et d'examiner quelles sont les causes de ces contradictions, quelle

(1) *Ibid.* chap. XV, parag. 1, 4, 5. Liv. III, chap. IV.

est

est la valeur respective des preuves, pour rechercher si au milieu de tant de choses sur lesquelles on diffère, il n'en est pas quelques-unes sur lesquelles tous les hommes sont d'accord. Il paraît plus simple de s'en tenir aux aparences, et de désespérer de la vérité, parce qu'on n'aperçoit autour de soi que des disputes. Mais le sage est appelé à de plus hautes méditations; au milieu des différens dont il est témoin, il se sent digne de porter quelques décisions impartiales. Ces exemples lui apprennent à se défier de lui-même, mais ne le conduisent pas à désespérer de la science.

Observations.

Ainsi les argumens des Pyrrhoniens peuvent être résumés en ces termes : « on a trop étendu l'autorité des sens; donc les sens ne peuvent nous présenter aucuns témoignages irrécusables; on a abusé de l'art de généraliser, donc il n'y a aucun art de généraliser; beaucoup de gens ont mal raisonné; donc on ne saurait raisonner exactement. »

Caractère essentiel du Pyrrhonisme.

Pourquoi ces critiques n'ont-ils pas su s'arrêter à propos? ils auraient enseigné aux hommes à se servir de leurs sens avec plus de précautions, aux savans à ne généraliser que d'après des analogies exactes, aux phi-

losophes à se guider par une meilleure logique.

Il rejette toute logique.

Mais ils affectent de soutenir l'inutilité de toute logique. « C'est en vain, disaient-» ils, qu'on prétendrait trouver un *criterium*, » un signe, un caractère assuré, auquel on » puisse reconnaître la vérité d'une propo-» sition, sans mélange de doute et d'erreur. » On ne saurait ni le découvrir, ni le faire » reconnaître aux autres, quand même on » l'aurait rencontré (1). A quel tribunal dé-» férerait-on l'autorité nécessaire pour dis-» cerner le vrai du faux? serait-ce à l'homme? » mais comment l'homme connaîtrait-il les » objets placés au dessus de lui? il ne se » connaît point lui-même. Admettons cepen-» dant que l'homme ait ce pouvoir. Quel » homme sera revêtu de cette auguste magis-» trature? vous confierez-vous à votre propre » jugement? Mais tous les hommes jugent » différemment; chacun prononcera dans » sa cause personnelle, ce qui n'est ni juste, » ni raisonnable. Vous en remettrez-vous » au jugement des autres? mais alors à qui » accorderez-vous cette confiance? Sera-ce » au plus grand nombre? Mais les hommes

(1) *Ibid.* liv. II, chap. IV.

» sensés sont en minorité sur la terre; et
» d'ailleurs, le moyen de faire le recense-
» ment des suffrages du genre humain !
» Ecouterez-vous les plus sages? mais com-
» ment les reconnaître, et ce jugement n'est-
» il pas plus difficile encore que celui dont
» il s'agit (1)? »

Mais comment s'étonner que les Pyrrhoniens combattent l'existence et l'utilité de la logique, lorsqu'ils vont même jusqu'à contester l'existence de tout art quelconque et la possibilité de l'enseigner (2)? Lorsque Sextus attaque, et les géomètres eux-mêmes, et les grammairiens, lorsqu'il va jusqu'à dire que les termes du langage ne peuvent être un moyen de s'entendre, ce dont il faudrait convenir toutefois, si l'on en devait juger d'après l'abus continuel qu'il en fait lui-même dans ses ouvrages (3).

---

(1) *Ibid.* chap. V et VI, *adv. logic.* chap. I et II.

(2) *Ibid.* chap. XXVII, XXX.

(3) Je me bornerai à en citer quelques exemples : Sextus entreprend de combattre cette proposition que *le tout est plus grand que sa partie*, et entr'autres raisonnemens de la même force, il veut faire voir que *dix* renferme plus de *cinquante*, en faisant le

Discussion élevée entre les Académiciens récens et les Stoïciens.

La grande erreur des Pyrrhoniens consistait à faire, selon leur propre aveu, un but

---

dénombrement des diverses combinaisons que présentent les élémens de *dix*. (*Ibid.* chap. XIX.)

La notion du *genre* n'est pas mieux déterminée dans son esprit. « L'homme, dit-il, est un genre » auquel Alexandre et Theon ont la même part; s'ils » y ont la même part, s'ils ressortent du même » genre, l'un ne peut être assis pendant que l'autre se » promène; lorsque Alexandre se promène, l'homme » se promène, et Theon qui participe à tout le genre, » doit se promener par conséquent aussi. »

Et en parlant des *accidens* : « Si la respiration de » Theon est la même que celle de Dion, il est im- » possible que le premier respire encore, lorsque » le second a cessé de vivre. (*Ibid.* chap. XX et XXI.)

« Un raisonnement, dit encore Sextus (*Ibid.* » chap. VIII et IX), qu'on donne pour démons- » tratif, est composé de propositions. On a cessé » d'exprimer la première quand on énonce la sui- » vante; celle-ci ne peut donc être le signe de » celle-là; car, comment ce qui n'est plus serait-il le » signe de ce qui est ? »

« Ce qui est clair et connu n'a pas besoin de signe » qui l'énonce et le fasse connaître. Ce qui est obs- » cur ne peut être éclairé par un signe. Car, qui » dit *signe*, dit quelque chose de relatif à la *chose* » *signifiée*. Donc, pour connaître qu'une chose est » *signe*, il faut déja connaître la *chose signifiée*, *etc.* »

« Un raisonnement n'est point démonstratif, s'il

constant de cette hésitation de l'esprit, qui ne doit être qu'un moyen et un passage (1). Cet état habituel d'hésitation leur paraissait le plus haut degré de la sagesse; et tandis qu'ils rejetaient tous les arts utiles, ils se faisaient un art de trouver les moyens propres à confirmer cette disposition. Les nouveaux Académiciens partagèrent cette erreur (2). Il est difficile de tracer la ligne précise de démarcation qui les séparait des Sceptiques, et les différences que Sextus veut marquer entr'eux nous paraissent bien subtiles (3). Si d'une part Arcesilaüs et Carneade paru-

---

» est composé de *parties incertaines*; or, la conclu-
» sion, qui cependant en fait *partie*, n'est pas *cer-*
» *taine;* car si elle l'était, on n'entreprendrait pas
» de la prouver, etc. »

A chaque page de Sextus, on rencontre des équivoques semblables, trop souvent il est vrai, autorisées par les vagues définitions introduites alors dans les Ecoles, comme lorsqu'il dit que le *vrai est incorporel*, et que la *vérité est corporelle*. (*Ibid.* chap. VIII.)

(1) Telle est la définition même que Sextus nous donne du Pyrrhonisme. (*Ibid.* liv. I, chap. IV et V.)

(2) Sextus l'Emp. adv. math. VII, 129, 163. Cicéron. *Acad. qq.* IV, 13, 26.

(3) *Hypotyp. Pyrrh.* liv. I, chap. XXXIII.

rent reconnaître la réalité des objets externes, si tous deux, le dernier surtout, admirent une sorte de vraisemblance, dont ils assignaient les divers degrés, que signifiait cette réalité des objets externes, lorsqu'ils assuraient qu'elle est tellement étrangère à notre raison, que nous n'avons aucun moyen pour la connaître? que signifiait cette espèce d'adoucissement qu'ils paraissaient apporter à la décourageante doctrine des Sceptiques, lorsqu'ils allaient sous un autre rapport bien plus loin que les Sceptiques eux-mêmes, en affirmant qu'il fallait même désespérer d'arriver jamais à la certitude, ce que Sextus, en Sceptique conséquent, n'a jamais prétendu décider (1)? La circonstance qui caractérise le mieux, aux yeux de l'historien, les deux nouvelles Académies, c'est moins la nature propre de leurs idées, que la direction particulière qu'elles donnèrent à leurs attaques. Les Stoïciens en furent constamment l'objet, et c'est en opposant leurs raisonnemens à ceux du Portique, qu'on les place dans leur véritable jour.

---

(1) Ciceron. *Acad. qq.* IV, 8. — Sextus l'Emp. *adv. math.* VII, 150.

Les Stoïciens avaient commis, dans leur doctrine sur les principes des connaissances humaines, quelques fautes dont les Académiciens tirèrent le plus grand avantage. C'est ainsi, par exemple, que les Stoïciens considéraient les sensations comme la représentation et l'image des objets externes; en vain cherchèrent-ils à expliquer ce caractère représentatif par diverses comparaisons: en vain exigeaient-ils que ces images réunissent diverses conditions, que leur objet, par exemple, fût réel, que l'image fût adœquate; comme ils faisaient de ces représentations sensibles le fondement de toutes les connaissances, il restait à demander de quel droit on peut juger que ces représentations sont fidelles, de quelle manière on peut reconnaître que les conditions sont remplies, que l'objet est réel, qu'il est semblable à la peinture, à la forme retracée dans l'esprit? et les Académiciens adressent en effet cette terrible question à leurs adversaires. — Les Stoïciens soutenaient encore qu'il n'est qu'un seul mode d'assentiment convenable au sage, celui qui est absolu, inébranlable, d'une force complète, d'une application universelle; ils ne

Avantages que les Stoïciens laissèrent prendre à leurs adversaires.

leur transmettent directement. Quel avantage pour les Académiciens, de surprendre dans ces écarts les plus ardens apologistes de la raison, ces sages qui ne voulaient se guider que par l'absolue certitude (1)?

Comment les Stoïciens réfutèrent le Scepticisme académique.

En général, dans cette longue lutte, les Académiciens récens eurent assez constamment sur leurs adversaires le genre de supériorité qui peut appartenir à des esprits fins, exercés et subtils, et aussi tous les avantages naturels que ceux qui attaquent ont ordinairement sur ceux qui se défendent; mais combien le Portique à son tour obtint de succès aux yeux des hommes sensés et impartiaux! Si leurs adversaires les surpassaient peut-être par l'art de la dialectique, ils eurent pour eux toute la force du raisonnement, toute l'autorité du bon sens, de ce bon sens dont les philosophes ont tant médit, mais qui en dernier résultat triomphe toujours des argumens des philosophes. « En vain vous vous attachez, » disaient les Stoïciens, à faire ressortir cer» taines vérités, certaines contradictions » même qui existent entre les hommes! au

(1) Ciceron. *Acad. qq.* IV, 15.

» sein de toutes ces différences; il sub-
» siste toujours un ordre de sentimens et
» d'impressions qui sont communs à tous
» les individus; ces *notions communes*,
» universelles sont la bâse de nos con-
» naissances (1). En vain vous prétendez
» suspendre votre assentiment sur tous les
» sujets et dans toutes les circonstances;
» votre propre expérience, si vous vous con-
» sultez de bonne foi, vous donne un dé-
» menti solemnel; la voix de la nature,
» plus forte que celle de tous les systêmes,
» vous crie: *obéis à l'évidence*, et vous
» obéissez nécessairement; car il n'est pas
» en votre pouvoir de vous refuser aux
» idées parfaitement claires, et d'adopter
» ce qui est absolument contradictoire (2).
» Si les hommes diffèrent dans leurs juge-
» mens, c'est qu'ils appliquent diversement
» des notions qui leur sont communes; s'ils
» s'égarent, c'est qu'ils appliquent fausse-
» ment des notions vraies et exactes; si une
» même proposition paraît quelquefois vraie
» et fausse tout ensemble, c'est qu'elle est

(1) Epictète, diss. III, 26.

(2) Ciceron. *Acad. qq.* IV, 12. I, 12, 9.

» réellement vraie sous un rapport et fausse » sous un autre (1), et tout l'artifice de vos » prétendus paradoxes ne consiste qu'à » confondre ces rapports entr'eux. — En » vain vous argumentez encore des illu- » sions qui égarent l'homme, lorsque ses » organes sont dérangés par la maladie, » ou par quelque autre accident. Ces dé- » rangemens momentanés ne prouvent » rien contre les jugemens qu'il porte lors- » qu'il jouit d'organes sains ; la nécessité » même où vous êtes de recourir à ces » anomalies, vous condamne ; la preuve que » ces illusions ne concluent point contre » les jugemens ordinaires, c'est que l'esprit » de l'homme est capable de les distinguer, » c'est que la plus simple raison suffit » pour opposer l'un à l'autre deux états que » vous voulez assimiler (2). — Vous pré- » tendez que l'homme éprouve des impres- » sions entièrement semblables, soit qu'elles » aient un objet réel ou imaginaire, pré- » sent ou éloigné ; cette assertion ne prouve » que la légèreté de votre attention ; car si

(1) Sextus l'Emp. (*Adv. log.* I, 242, 243.)
(2) *Ibid.* 253.

» vous observez avec plus de soin la nature
» de ces impressions, vous reconnaîtrez
» facilement que les idées justes ou erro-
» nées ne sont point accompagnées en nous
» du même degré d'évidence. (1) — Vous
» dites encore que souvent deux objets ont
» une similitude si parfaite qu'il est im-
» possible de ne pas confondre l'un avec
» l'autre; vous prenez, pour exemple, la
» double empreinte d'un même cachet,
» deux œufs, deux jumeaux, etc.; mais
» d'abord, même en considérant tour-à-tour
» deux objets parfaitement semblables,
» l'homme sage n'affirme que leur simili-
» tude et non leur identité; son jugement
» est donc vrai de votre propre aveu; au
» reste, il n'existe point dans la nature de
» similitude aussi parfaite que celle dont
» vous offrez la supposition : il y a mille
» différences entre les objets les plus ana-
» logues, et si elles nous échappent, la cause
» en est seulement dans la grossièreté de
» nos organes, qui, même en voyant bien
» ce qu'ils voient, ne peuvent cependant

(1) Ciceron. (*Acad. qq.* IV, 13, 15.) — Sextus l'Emp. (*Adv. log.* I, 153, 403.)

» tout voir ; nous nous bornons à affirmer » ce qu'ils saisissent en effet, sans prononcer » sur ce qu'ils n'atteignent pas (1). — Vous » demandez un *criterium*, pour distinguer » la vérité de l'erreur; ce *criterium*, qui » vous paraît si difficile à trouver, est en » vous-mêmes; il réside dans vos propres » facultés, dans ces facultés dont il ne s'agit » que de faire un bon emploi, et dont ce- » pendant vous vous plaisez à abuser (2). » — Vous demandez un moyen pour être » assurés d'arriver toujours à des idées justes; » ce moyen est entre les mains de tous les » hommes attentifs et laborieux; il n'échappe » qu'aux esprits superficiels; ce moyen c'est » de s'attacher à n'avoir que des idées com- » plètes; on ne se trompe que parce qu'on » veut porter des jugemens absolus avec des » notions particulières; et c'est pourquoi nous » donnons le nom d'*acatalepsie* au signe » de la vérité; voulant exprimer par-là que » l'esprit doit *embrasser le contour entier* » des objets, et ne pas se borner à les con- » sidérer sous une seule face (3). — Mais

Comment ils en dévoilèrent les conséquences.

(1) Ciceron. (*Acad. qq.* IV, 16, 18.)

(2) Diogène Laërce, VII, 54.

(3) Ciceron. (*Acad. qq.* I, 11, IV, 47.) Sextus

» voyez où vous conduisent les conséquences » de votre fatale doctrine! Vous détruisez » pour l'homme toute philosophie, toute » sagesse, toute science. Vous faites dispa- » raître le plus noble but qu'il puisse se pro- » poser sur la terre. Car, s'il n'y a point » de vérité, ou s'il est interdit à l'homme » d'y atteindre, pour quel intérêt cherche- » rait-il à user de ses facultés intellec- » tuelles ? Quel motif le porterait à les per- » fectionner (1)? Abandonné à d'immenses » et éternelles incertitudes, comme un frêle » navire jeté sur un océan sans rivages, que » lui serviraient et ses voiles et son gouver- » nail? pourquoi veillerait-il sur la proue, » ne pouvant diriger d'aucun côté le regard » de l'espérance? — Vous ouvrez les livres » des sages, vous contemplez la nature, » vous rentrez par la réflexion au fond de » vous-mêmes; insensés! pourquoi tout ce » travail, s'il ne se termine qu'à vous ap- » prendre la profonde inutilité, le ri- » dicule de tous les efforts dans lesquels

---

l'Emp. (*Adv. log.* I, 152, 227. *Hypotyp. Pyrrhon.* III, 241.)

(1) Ciceron. (*Acad. qq.* IV, 8, 9.)

» vous avez perdu vos heures ? — Vous
» ne croyez, dites vous, à aucune vérité ;
» cependant vous êtes contraints d'exécuter
» quelques actions. Agissez-vous donc en
» aveugles ? ou si vous agissez en êtres rai-
» sonnables, ne tombez-vous pas en contra-
» diction avec vous-mêmes (1) ? Il n'y a rien
» d'utile et de bon pour celui aux yeux
» duquel il n'y a rien de vrai. L'animal
» lui-même ne serait pas un être actif, s'il
» ne se confiait aux sensations qu'il éprouve.
» La conduite de l'homme n'est que folie,
» s'il n'a la certitude de l'existence d'un but
» et de la propriété des moyens qu'il em-
» ploie pour y parvenir. Un être sans con-
» viction, serait un être sans mouvement,
» comme sans espoir. — Mais si l'homme
» entièrement incertain, doit être constam-
» ment irrésolu dans le choix des objets
» mêmes nécessaires à la conservation de
» son existence, que sera-ce de cette grande
» science pratique qui doit être la législa-
» trice universelle et immuable de notre
» vie, de la vie de tous ? que sera-ce de la
» morale ? Savez-vous donc où est la plus

(1) *Ibid.* 7.

» complète

» complète réfutation de votre système ?
» Elle est dans le cœur de l'honnête homme.
» Car l'honnête homme ne doute point de la
» sainteté de ses devoirs; or, toutes les actions
» sont indifférentes à celui pour lequel toutes
» les idées sont douteuses, et il n'y a point
» de vertus, s'il n'y a point de vérités. Allez
» donc, et enseignez à l'homme à procurer
» le bien de son semblable, à éviter ce qui
» peut lui devenir funeste! Votre disciple
» répondra à toutes vos observations par un
» terrible : *que sais-je?* Il vous dira : que
» sais-je ce qui est utile ou funeste ? Que
» le malheur vous atteigne, qu'il vous force
» d'implorer son secours; tranquille et im-
» mobile dans cette apathie morale dont
» vous avez fait pour lui le sommet de la
» perfection, il vous contemplera d'un œil
» insensible, et vous dira : prouvez-moi que
» je dois vous secourir, prouvez-moi même
» que vous souffrez. — Mais vous ne pré-
» tendez point condamner l'homme, dites-
» vous, à une inaction absolue. Vous lui
» prescrivez de s'abandonner à l'instinct,
» à l'habitude, aux usages! Voilà, certes,
» un grand résultat de votre savante dia-
» lectique! Avait-on besoin de vos recher-

» ches pour apprendre des règles si admi-
» rables ? Cependant pourquoi faire une loi
» de les suivre ? Sur quoi fonder une loi
» semblable ? Qu'est-ce que cet instinct
» auquel il faut obéir ? Quels sont ces usages
» auxquels il faut se conformer ? et puisque
» vous nous imposez une existence toute
» servile, daignez nous apprendre au moins
» quelle doit être notre servitude ! Mais
» nous vivons dans des tems corrompus ;
» mais nous nous sommes placés dans une
» société dégénérée ; mais nous n'aper-
» cevons autour de nous que le triomphe
» du vice ; ainsi les disciples instruits à votre
» école devront suivre le torrent ; ils n'op-
» poseront point une honorable constance
» à la domination du crime ; mais ils iront
» grossir le nombre des lâches qui flétris-
» sent le caractère de l'humanité, et ils pro-
» pageront l'ignominie, parce qu'ils auront
» vu l'ignominie régner autour d'eux ! telles
» sont les seules maximes qu'épargne votre
» doute universel ; telle est la seule décou-
» verte dont vous ayez fait présent aux
» hommes ; et vous ne savez qu'une chose,
» celle qu'il faudrait, en supposant qu'elle
» fût vraie, ignorer éternellement ! Amis

» de la vérité, amis de la morale, vous
» tous qui prenez quelque intérêt à la di-
» gnité de la raison et aux destinées des
» hommes, ne sentez-vous pas votre ame
» toute entière se soulever à cette pensée?
» Est-il besoin d'argumens pour vous faire
» voir le gouffre que ces prétendus sages
» ont ouvert sous nos pas? Que signifient
» désormais toutes leurs subtilités en pré-
» sence de ce témoignage unanime qui
» s'élève contre eux du sein de toutes les
» ames bien nées, de tous les esprits droits,
» ou plutôt du témoignage authentique et
» solemnel de la nature toute entière?
» Quelles que soient vos opinions indivi-
» duelles, venez vous unir à nous, vous
» élever avec nous contre ces artisans de
» destruction qui prétendent établir leur
» gloire sur la ruine du double édifice de
» la science et de la morale; qui dépouillent
» notre nature de son plus précieux pri-
» vilège, le droit de connaître ce qui est
» juste et vrai; qui ferment à nos yeux tout
» espoir de perfectionnement; qui veulent
» éteindre en nous tous les germes de cou-
» rage et d'activité; qui enveloppent notre
» intelligence d'une nuit éternelle, et nous

» condamnent à l'immobilité des tombeaux.
» Plaignons-les sans doute, puisqu'il n'y a
» pour eux, ni cette étude qui élève la
» pensée, ni cette connaissance féconde qui
» guide les arts, ni ces nobles intérêts qui
» unissent les cœurs, puisqu'il n'y a pour
» eux aucun bien, ni dans la réalité, ni dans
» l'avenir. Mais pourquoi ouvrent-ils une
» école, forment-ils secte, en annoncent-
» ils le dessein ? Que nous veulent-ils ? Il
» est inutile de chercher à détromper les
» hommes, s'il n'y a point d'erreur, et il
» n'y a point d'erreur, s'il n'y a point de
» vérité. Ces hommes qui doutent de tout
» sont-ils assez sûrs de leur propre opinion
» pour se croire en droit de la propager ?
» Qu'ils adoptent donc aussi, en cette cir-
» constance, cet état de suspension qu'ils
» nous recommandent, et que du moins ils
» se taisent, puisqu'ils ignorent (1)! »

Application de ces réflexions au Scepticisme moderne.

Ce que les Stoïciens disaient aux Sceptiques des nouvelles Académies, nous le dirons aux Sceptiques de notre tems, et nous le leur dirons avec plus de raison encore. Car les grandes expériences de l'his-

(1) Ciceron. (*Ibid.* 12.)

toire philosophique nous ont éclairés maintenant sur les effets d'un tel systême; ils nous ont montré que le succès du Scepticisme absolu n'est que le présage du retour d'un Dogmatisme plus immodéré; que l'esprit humain, tombé dans un excès, est rapidement reporté vers l'excès contraire; et qu'après avoir refusé d'admettre les vérités les plus simples, il se livre avec une crédulité sans bornes aux suppositions les plus arbitraires. Ainsi, les deux nouvelles Académies, loin de laisser après elles quelques traces durables de leurs efforts, loin de réprimer en quelque chose la témérité des systêmes, tombèrent dans le discrédit le plus complet, firent place aux exagérations mystiques des Alexandrins, et semblèrent presque les justifier, en ne présentant le doute à l'esprit humain que comme un abîme sans fond qui menace de l'engloutir. Ainsi, lorsqu'aux quinzième et seizième siècles le Scepticisme reparut encore pour renverser l'édifice de la philosophie scholastique, on vit bientôt l'imagination se révolter contre cet état d'inaction auquel elle avait été condamnée quelque tems. Les idées des Théosophes se réveillèrent avec une nouvelle ar-

deur, se propagèrent avec un nouveau succès; les systêmes dogmatiques pullulèrent de nouveau; il n'est personne qui, en lisant Mallebranche, n'ait remarqué à quel point les doutes de Montaigne ont été complices des erreurs de ce Carthésien; Montaigne est toujours présent à ses yeux comme une ombre menaçante qui le poursuit; et c'est pour échapper aux incertitudes dont il l'effraie, qu'il se réfugie dans les doctrines d'inspiration. Ainsi même, après que le dix-huitième siècle a peut-être plus qu'aucun autre accordé une faveur générale au Scepticisme, la fin du même siècle a vu s'élever rapidement une foule de systêmes hasardés en politiques, en morale; de nouvelles sectes d'Illuminisme ont pris naissance au milieu de nous; le Mesmérisme, les Convulsionnaires ont réveillé l'enthousiasme crédule; et cet enthousiasme, aujourd'hui encore, semble de toutes parts chercher de nouveaux objets. Pourquoi cela? c'est que l'équilibre une fois rompu, il faut s'attendre à voir succéder tour-à-tour les exagérations contraires, comme on voit les deux branches du lévier se balancer alternativement; c'est que le doute absolu est un état trop con-

traire à la nature humaine, pour que notre esprit puisse s'y fixer; c'est qu'au moment où l'instinct du bon sens, où tous les besoins de notre être arrachent l'homme à cette apathie passagère, le Scepticisme lui-même semble autoriser tous les écarts. En effet, le Scepticisme a confondu dans une seule classe toutes les opinions humaines; il a assimilé les vérités et les erreurs; il n'a permis d'établir aucun signe pour les distinguer; il a anéanti toutes les lois du raisonnement, et tous les principes des bonnes méthodes. C'est donc une chose inévitable, qu'au premier instant où l'on s'arrache à cette incertitude universelle, on n'admette aussi indistinctement toutes les opinions qui se présentent, on ne se trouve incapable de faire aucun choix, de s'arrêter à aucune limite; on ne suivra d'autre guide que le besoin d'échapper à l'horreur d'une situation qui faisait le désespoir de la raison. Dès qu'on se décide à croire, il n'y a pas plus de motifs pour excepter quelque système de sa confiance, qu'il n'y en avait pour excepter quelques vérités de ses doutes. Le Scepticisme, en nous condamnant à l'inaction, nous avait enlevé tous les instrumens qui

devaient diriger nos pas. Dès qu'impatient de sortir de cette immobilité passive, l'homme veut se remettre en route, il est impossible qu'il ne s'égare.

D'ailleurs, le Scepticisme de Pirrhon et d'Arcésilas avait une sorte d'utilité relative aux époques où il se montra. Succédant à des systêmes accumulés, il contraignit la philosophie de s'interroger elle-même, de fixer les principes encore trop peu médités des connaissances humaines; il fit naître des problêmes importans; il servit d'occasion aux belles théories des Stoïciens, sur les fondemens de la certitude. Mais l'époque à laquelle nous sommes placés, l'état actuel de la science, ne promettent plus au Scepticisme les mêmes avantages. Le moment de détruire et de réformer est passé; le moment est venu de travailler à reconstruire; les hommes sages sont suffisamment instruits sur le danger des hypothèses; ils sont suffisamment éclairés sur les erreurs qui nous précédèrent; ceux qui craignent le retour de ces erreurs et la résurrection du Dogmatisme, doivent surtout se garder de prolonger des incertitudes qui appellent les systêmes, comme l'anarchie invoque le des-

potisme. S'ils tardent à élever l'édifice de la vraie science, ils seront devancés par la crédulité. Disons-le donc ; il y a aujourd'hui peu d'esprits à détromper, il y en a beaucoup à convaincre. Nous n'avons pas besoin de nous trouver en présence d'un Scepticisme opiniâtre et déterminé pour agiter les grandes questions relatives aux principes des connaissances ; des génies immortels les ont éclairées dans les deux derniers siècles ; leurs principaux élémens sont fixés. On n'en finira jamais, s'il faut recommencer à chaque pas et rouler éternellement dans le même cercle d'idées ; s'il faut, lorsqu'un petit nombre de vérités commencent à être rétablies avec prudence, avec réserve, remettre de nouveau en doute l'existence d'une vérité quelconque. Il faut rendre quelqu'essor aux idées, quelque mouvement progressif aux esprits. De grandes découvertes restent encore à faire, et elles invoquent tous les efforts de la philosophie. La seule espèce de Scepticisme qui puisse encore nous être utile, est celle qui nous entretiendra dans une salutaire vigilance au milieu des nouvelles opérations, et non pas celle qui nous ferait désespérer de tout succès, qui nous enleverait

[illegible] par une vaine [illegible] vague. Mais depuis que Bacon les a ramen[ées] dans une route plus sûre, elles s'efforcent de multiplier leurs acquisitions, et ne pe[r]dent pas le temps à discuter éternellement s[ur] les principes ; elles se tiennent en gar[de] contre les affirmations précipitées ; ma[is] elles se permettent les affirmations prou[-] vées par de sévères méthodes. Les Phys[i-] ciens aujourd'hui rient lorsqu'ils voient d[es] esprits bizarres élever une faible voix cont[re] les belles théories de Newton, et n'ont gard[e] de consumer des heures précieuses à com[-] battre de tels adversaires. La philosophi[e] doit regarder comme enfin terminée la lutt[e] qui s'est engagée entre elle et le Pyrrho[-] nisme absolu. S'il se trouve encore quelque[s] hommes qui aient sérieusement la pensé[e] de soutenir qu'il n'y a aucune vérité, o[n]

qu'il est interdit à la raison d'atteindre jamais à la vérité, peu de mots suffisent ou pour les confondre, ou pour se trouver dispensé de chercher à les convaincre.

Plus on parcourt les écrits des Sceptiques modernes, et plus on se convainct de l'étonnante stérilité d'idée à laquelle semble condamné le Scepticisme. Ce sont en effet toujours les mêmes argumens produits dans l'antiquité, qui se renouvellent sous d'autres expressions, qui sont différemment appliquées. Le code des Pyrrhoniens de tous les tems est contenu tout entier dans Sextus, et Sextus lui-même peut être réduit à peu de pages; toute discussion avec les Sceptiques peut se borner à cette question unique : *y a-t-il, ou n'y a-t-il pas des vérités primitives*, des vérités qui doivent par elles-mêmes obtenir notre assentiment, et qui sont indémontrables, parce qu'elles n'ont pas besoin de démonstration ? L'examen du Scepticisme ramené à une question simple.

Nous n'avons donc pas voulu décliner la principale objection des Sceptiques ; mais nous l'avons réservée pour la dernière, afin d'en tirer le principe même de leur réfutation. En effet toutes les objections du Scepticisme reposent sur la supposition qu'on est Les Sceptiques supposent qu'on peut demander raison de tout.

en droit de demander une preuve pour chaque affirmation. Sextus revient à tout moment à cette supposition : « Nous vous » demandons, dit-il à ses adversaires, au » nom de tous les Sceptiques, quel est le » *caractère du vrai*, ce caractère que nous » cherchons en vain et que vous prétendez » avoir trouvé ? Vous ne nous demanderez » pas sans doute que nous vous croyons à » cet égard sur parole ; car, pourquoi offrir » ce tribut de soumission à un homme plutôt » qu'à tout autre ? pourquoi l'offrir au hasard » et sans preuves ? Vous appuyerez donc » sur de solides raisons les instructions que » vous nous donnerez sur le *caractère du* » *vrai*. Mais, s'il nous arrive de douter de » ces raisons, parce que nous sommes hors » d'état de distinguer une preuve solide » d'une preuve faible, vous nous répliquerez » sans doute que nous avons tort de ne pas » nous rendre à des raisons qui portent le » *caractère du vrai*. Eh ! de grace, faites- » nous le donc connaître *ce caractère* tant » desirable, et daignez nous apprendre à » nous en convaincre. — *Le voilà*, direz- » vous ; *prouvez-le*, répliquerons-nous. Si » vous avez cette complaisance, nous vous

» prierons d'y ajouter celle de mettre vos
» preuves hors de tout doute ; là-dessus
» vous recommencerez à *prouver* pour dis-
» siper notre juste inquiétude ; et nous, à
» vous demander de nous faire reconnaître
» incontestablement le *caractère du vrai*
» dans ces nouvelles preuves ; ainsi nous
» nous perdrons tous ensemble dans un
» cercle vicieux, et nous n'aurons qu'une
» série infinie de preuves qui se supposent
» les unes les autres (1). »

Quelques philosophes autorisent cette supposition.

Lès Sceptiques modernes ont retourné cet argument de bien des manières ; mais ils ne l'ont point exposé avec plus de force et de clarté (2). Avouons-le, les philosophes spé-

---

(1) *Pyrrhon. Hyp.* liv. I, chap. XV. Liv. II, chapitres IV, XII, XIII, etc.

(2) « Il est impossible, dit Bayle, (Diction. article Pyrrhon, note C.) je ne dirai pas de convaincre
» un Sceptique, mais de raisonner juste contre lui,
» n'étant pas possible de lui opposer autre chose qu'un
» sophisme, le plus grossier de tous les sophismes,
» c'est-à-dire, une *pétition de principes*. En effet, il n'y
» a point de conclusion, qu'en supposant que tout ce
» qui est évident est véritable, c'est-à-dire, qu'en sup-
» posant ce qui est en question ; car le Pyrrhonisme
» ne consiste qu'à ne pas admettre cette maxime
» fondamentale des Dogmatiques. »

culatifs eux-mêmes sont venus plus d'une fois l'autoriser, lorsque dédaignant de se

---

Ailleurs, Bayle paraît un instant reconnaître que les subtilités du Pyrrhonisme se confondent elles-mêmes; « car, si elles étaient solides, elles prou- » veraient, dit-il, qu'il est certain qu'il faut » douter. » — Mais voici la conclusion qu'il en tire. « Il semble donc que ce chaos et le malheureux état » où ces contradictions nous jettent, est de tous le » plus propre à nous convaincre que notre raison est » une voie d'égaremens, puisque lorsqu'elle se dé- » ploie avec plus de subtilité, elle nous jette dans » un tel abîme. La suite naturelle de cela doit être » de renoncer à ce guide. La raison est trop faible » pour amener jusqu'au point de la vérité; c'est un » principe de destruction, et non pas d'édification. » Elle n'est propre qu'à former des doutes et à » tourner à droite et à gauche pour éterniser la » dispute. » *Ibid.* (art. Manichéens, note D.)

L'objection si pressante du professeur allemand, déguisé sous le nom d'AEnésidemus, que nous avons rapportée à la note de la page 292 du tome II, n'est autre chose que l'éternelle objection des Pyrrhoniens qui demandent toujours la preuve de la preuve. Ce professeur suppose qu'on ne peut entreprendre aucune recherche légitime sur la génération et la certitude des connaissances, si l'on n'a déja examiné avant tout ces deux choses : *l'accord de nos idées avec un objet quelconque supposé hors d'elle*

soumettre à l'autorité du bon sens, confondant la raison avec l'argumentation, ils ont supposé eux-mêmes que tout ce qui n'est pas fondé sur un argument n'est pas raisonnable, et qu'une vérité ne peut être éclairée que par une preuve ; lorsqu'ils sont venus nous présenter sérieusement des démonstrations pour justifier l'évidence et le sens intime ; lorsqu'ils ont avancé enfin qu'il n'y a point de véritable philosophie, si l'on n'a *prouvé* avant tout et *à priori*, non-seulement

---

est-il possible et réel? cet accord peut-il être connu dans son essence? C'est-à-dire, il suppose qu'avant de commencer à montrer ce que l'esprit humain connaît, il faut prouver qu'il lui est possible de connaître, il faut prouver même qu'on a pénétré le principe essentiel de cette possibilité. Il a certainement tout avantage à défier les Dogmatiques de satisfaire jamais à une semblable sommation ; car, où irent-ils prendre les moyens de leur réponse? Mais, s'il y a des vérités primitives qui soient en même tems des vérités de fait, la raison s'y arrêtera justement sans s'inquiéter d'examiner *à priori si elles sont possibles, et comment elles sont possibles*; c'est donc à s'interroger sur ce point que consiste toute la décision de ces difficultés inextricables pour les raisonneurs qui croiraient cesser d'être philosophes, s'ils cessaient une fois d'argumenter.

la réalité de la connaissance, mais même *la possibilité* d'une connaissance quelconque (1).

Les Sceptiques supposent la question.

Mais que conclure réellement de cette grande et éternelle objection des Sceptiques? Seulement ceci qu'il est absurde de ne vouloir donner pour motif d'une affirmation, que des raisons qui aient elles-mêmes besoin de preuves; que si on est en droit de mettre en question toute proposition quelle qu'elle soit, on ne peut établir aucun résultat, puisque alors on ne peut sauver aucun principe; qu'en un mot, il n'y a point de vérités, s'il n'y a point certaines vérités primitives, qui n'aient pas besoin de démonstration. Voilà tout ce qui résulte de l'objection des Sceptiques, et nous n'avons garde de le leur contester. Tous ces argumens supposent la question agitée, et ne la résolvent pas. Loin de démontrer qu'il n'y a pas en effet des vérités primitives, ils tendraient au contraire à les faire reconnaître, puisqu'en s'y refusant, on se perd dans d'interminables contradictions.

---

(1) Voyez ci-devant, tome II, page 182, et pages 172 et 198 du présent tome.

Et

Et de combien de manières ne force-t-on pas les Sceptiques à reconnaître qu'ils se démentent eux-mêmes, en supposant l'existence de certaines vérités primitives, en supposant qu'elles seront reçues sans contestation. Le témoignage des Sceptiques prouve qu'il y a des vérités primitives.

S'il n'y avait pas des vérités absolues, il n'y aurait point de probabilités, de vraisemblances; car celles-ci ne sont qu'une dérivation de celles-là. Les secondes n'ont de valeur que par leur proportion, leur comparaison avec les premières; c'est parce qu'on connaît avec certitude le nombre de combinaisons que présentent les faces d'un dé, qu'on peut regarder comme vraisemblable que tel coup de dé arrivera ou n'arrivera pas. — Et cependant les Sceptiques admettent des vraisemblances.

Si l'on n'admet des propositions positives, comme certaines, on ne peut admettre aucune proposition négative; car on ne peut assurer qu'une chose n'est pas, si ce n'est parce qu'on la trouve contradictoire avec une chose qui existe. On ne peut rejeter une maxime comme absurde, si on n'a une connaissance claire et certaine des idées qu'elle exprime, et des convenances qui

appartiennent à ces idées. — Et cependant les Sceptiques rejettent une foule de propositions comme fausses ou absurdes.

S'il n'existait pas certaines vérités également reconnues par tous les hommes et reconnues d'eux sans le secours de la démonstration, qui composent ainsi une sorte de *sens commun*, universel, il serait impossible qu'il se fût établi entre les hommes des communications réciproques, qu'on eût même institué un langage. Car on ne peut parvenir à s'entendre, si on ne convient de quelque chose; il serait impossible de parler, si on ne connaissait au moins sa propre pensée; il serait impossible d'être compris en parlant, si une connaissance semblable ne se retrouvait dans l'esprit des autres. — Cependant les Sceptiques discourent autant que les autres, et espèrent être compris puisqu'ils entreprennent de faire partager leurs doutes.

Il doit y avoir certaines vérités absolues, s'il y a des vérités relatives; car les relations que les choses ont entr'elles ne peuvent être que le résultat des propriétés qui sont inhérentes à chacune. Une suite de vérités relatives suffit pour composer une

vérité absolue. — Et cependant les Sceptiques paraissent souvent admettre des vérités relatives; ils paraissent souvent ne leur contester que le caractère d'universalité et de permanence.

Si l'esprit est incapable de juger avec certitude, il doit être hors d'état de *comparer*, et par conséquent d'affirmer aucun rapport de similitude ou de différence, d'*égalité* ou d'inégalité; — et cependant les Sceptiques nous apprennent qu'après avoir balancé et opposé sur chaque question les raisonnemens contraires, ils les ont trouvés d'une force parfaitement *égale*.

Si l'esprit est privé de toute connaissance certaine, la volonté doit demeurer éternellement immobile et irrésolue. Car il ne peut y avoir de volonté sans dessein, de dessein sans connaissance; — et cependant les Sceptiques annoncent au moins la volonté de se conformer aux lois et aux usages.

Que ne pourrait-on pas dire encore, et que n'a-t-on pas dit en effet sur les contradictions de tout genre dans lesquelles s'enveloppe le Scepticisme absolu, dans lesquelles il s'enveloppe seulement pour justifier son doute lui-même, puisqu'il a l'im- (Le Scepticisme absolu est peut-être une chimère.)

prudence d'essayer cette justification (1) ? La lumière éclate ici de toutes parts avec une telle abondance qu'on est souvent tenté de supposer que les Sceptiques de l'antiquité ne proposèrent point leurs objections d'une manière sérieuse et absolue ; mais qu'ils voulaient seulement contraindre par l'exagération même de leurs censures, par la témérité

(1) Je ne conçois, en effet, qu'une seule manière dont le Scepticisme absolu pût devenir conséquent à lui-même ; ce serait, s'il renonçait à se présenter lui-même comme un système philosophique, à se justifier par des motifs quelconques, à entrer dans aucune espèce d'explication ; s'il se condamnait à une inaction totale de l'esprit, égale en tout à l'absolue ignorance ; car il est évident que le Scepticisme réfléchi est déjà quelque chose de plus que l'ignorance, et qu'il suppose par conséquent, en dépit de lui-même, un commencement de connaissance. En cet état, le Sceptique se considérerait seulement comme un être atteint d'une telle inertie intellectuelle, qu'aucun genre de raisonnement ne pût arriver jusqu'à lui, comme un être étranger à tout le système des opérations de la raison. Il n'aurait pas plus besoin alors de se justifier, que la matière insensible privée de toute faculté intelligente. Mais cet état est si contraire à notre nature, qu'aucun Sceptique ne s'est jamais avisé et ne s'avisera jamais de s'y maintenir.

de leurs doutes, qu'ils voulaient contraindre, dis-je, les philosophes de leurs tems, à fixer enfin des principes plus immuables, à embrasser de plus sévères méthodes, et cette manière d'expliquer un système si inexplicable nous paraîtrait d'une grande probabilité, si nous n'avions sous nos yeux le texte même des écrits de Sextus; encore demeure-t-il assez vraisemblable que le nombre de ceux qui ont pu nier de bonne foi, dans l'antiquité, l'existence de quelques vérités primitives, doit avoir été très-borné parmi les hommes de quelque sens; et des Sceptiques aussi absolus nous paraissent aussi bien difficiles à trouver parmi les modernes.

Mais il n'en est pas moins nécessaire de le discuter.

Toutefois quel que soit le nombre de ceux qui ont pu soutenir une pareille cause, et de ceux qui l'ont sérieusement embrassée, il n'est pas moins nécessaire d'examiner impartialement sur quoi elle peut s'appuyer. Car tout se tient ici étroitement; nous avons démontré déja, et d'autres montreront mieux encore que le Scepticisme absolu, fût-il une chimère, est la conséquence inévitable à laquelle doivent conduire certains systêmes et certaines méthodes; et d'ailleurs, s'il est

une fois reconnu qu'il y a certaines vérités premières, s'il est reconnu que la raison humaine a la faculté de déduire légitimement; si l'on peut réussir à marquer le terme auquel l'esprit humain doit s'arrêter dans ses interrogations, la route par laquelle il doit descendre des connaissances immédiates; toutes les questions qui touchent soit à l'Idéalisme, soit à la philosophie spéculative, soit aux différens Scepticismes relatifs seront singulièrement simplifiées (1).

---

(1) Ainsi se trouvera simplifié, par exemple, l'examen du reproche qu'une des principales sectes de l'Allemagne fait aujourd'hui à tous les philosophes qui l'ont précédée, d'avoir négligé de donner une *bâse* aux connaissances humaines; reproche sur lequel elle fonde ensuite toutes ses prétentions particulières. Tout ce que cette secte a pu faire, a été de placer un nouveau raisonnement en avant des propositions qu'on avait regardées comme primitives jusqu'alors. Qu'est-il donc arrivé? d'autres sont survenus, et ont à leur tour reproché à cette secte d'avoir négligé elle-même de donner une *bâse* à sa bâse; ils ont donc cherché de nouvelles *prémisses* pour la *majeure* de son raisonnement. Ceux-ci, à leur tour, ont été de nouveau exposés au même reproche; car, ils avaient bien dû commencer quelque part; et alors de *bâse* en *bâse*, et de *prémisses* en

Comme il s'agit ici du fondement de tout notre savoir, comme certains philosophes se sont prétendus éclairés de je ne sais quel savoir antérieur même à l'établissement de cette bâse, et qui devait servir à la placer convenablement, on ne saurait répandre trop de lumière sur un point qui peut être justement appelé la pierre angulaire de toute philosophie.

Nous l'avouons, nous ne saurions partager l'admiration qu'on semble avoir conçue pour cette maxime de Pascal : *La raison confond les Dogmatistes, la nature confond les Sceptiques ;* maxime qui laisse lieu à des équivoques, et ne présente peut-être pas autant de justesse dans les idées, que d'éclat des

D'une maxime de Pascal.

---

prémisses, on en est revenu à n'avoir plus ni *bâses*, ni *prémisses*. Mais s'il est une fois bien convenu qu'il doit y avoir des vérités primitives, on ne pourra plus reprocher aux philosophes qu'ils sont partis de certaines propositions sans les démontrer, et présenter cette conduite comme insuffisante pour la raison ; il suffira d'examiner si leurs propositions sont en effet des vérités primitives. Or, c'est en s'attachant à fixer l'existence des vérités primitives, qu'on démêlera leurs caractères.

expressions. Certes, la nature confond bien solemnellement le Dogmatisme, dont le caractère propre est de dépasser les limites marquées par la nature. La raison ne condamne pas moins hautement le Scepticisme, puisqu'il n'est aucun systême qui la dépouille plus ouvertement de tous ses droits, et qui la révolte par des contradictions plus choquantes. Pascal aurait-il donc confondu la *raison* avec le *raisonnement*, deux choses cependant bien différentes ? Car il y a souvent beaucoup de raison là où il y a peu de raisonnement; il y a souvent de la raison à ne raisonner pas du tout, comme à l'égard des vérités immédiates; il y a souvent peu de raison là où il y a des raisonnemens nombreux. Mais d'ailleurs combien de raisonnemens autorisés par la plus saine logique ne s'élèvent pas contre l'absolu Scepticisme !

Comment on reconnaît qu'il y a des vérités primitives.

Ce qui a jeté l'embarras dans ces questions, c'est que la raison elle-même trop accoutumée à employer le raisonnement, a cru ne pouvoir se passer de son secours, a cru perdre de sa dignité, en déposant un instrument qui n'atteste en effet que son impuissance; un esprit sans limites verrait

tout et ne raisonnerait sur rien. L'esprit s'est donc effrayé à l'instant où arrivé aux premières sources de ses connaissances, il a senti qu'il ne lui serait plus permis de raisonner, et le Scepticisme a tiré tout son avantage de cet effroi. Des hommes trop officieux sont accourus et lui ont dit : *rassurez-vous*, nous vous apportons de nouveaux raisonnemens pour placer au dessus de ces connaissances immédiates ; le Scepticisme a triomphé bien davantage encore après une telle mal-adresse, et les raisonneurs si empressés à prouver l'évidence, se sont trouvés surpris à leur tour par des interrogations auxquelles ils s'étaient ôté les moyens de répondre.

Comment donc sortir enfin de ce chaos ? Comment échapper à tous ces paradoxes, fixer un terme à la progression indéfinie des doutes qui s'élèvent au principe de chaque preuve ? Sera-ce en prouvant encore qu'il y a des vérités primitives ? L'entreprise elle-même impliquerait contradiction ; on ne saurait établir les vérités primitives de la même manière qu'on emploie pour établir les vérités subordonnées à l'aide de celles qui sont déja reconnues. Il ne s'agit

point ici de preuves, de démonstrations; il s'agit de reconnaître un FAIT, non pas un fait éloigné, mais un fait présent et intime. Il s'agit de s'entendre sur l'état de la question, d'en concevoir clairement les termes, de descendre ensuite au fond de soi-même avec l'entière bonne foi qu'exige une question si grave. Il ne s'agit point d'établir que l'esprit humain peut connaître, d'expliquer comment il peut connaître; il s'agit de se rendre compte de ce qui se passe en lui quand il exécute cette opération à laquelle nous donnons le nom d'*acte de la connaissance*.

Et alors, rentrés ainsi dans le sein de notre propre pensée, par une sérieuse et pacifique méditation, ayant mis l'ordre dans nos idées, ayant écarté les mots vagues, ayant apporté à cet examen une attention sérieuse et persévérante, nous l'apercevons, nous l'apercevons tous, nous l'apercevons à chaque instant ce FAIT éclatant, ce fait merveilleux, aussi merveilleux que notre existence, aussi inexplicable qu'elle; mais aussi ancien, aussi réel, étroitement uni à notre existence elle-même: *l'acte de la connaissance*.

Je connais, je le sens, tout en moi me l'atteste; la question même que je me suis adressée l'attestait, puisque je connaissais au moins ce que j'allais me demander. De la connaissance.

Je connais, et à cet acte tout commence pour mon esprit, et au delà de cet acte il n'est plus pour moi ni preuve, ni idée; comme en avant de l'existence il n'y a que le néant.

Je connais, mais je ne connais pas tout de la même manière, ni avec les mêmes circonstances, ni avec le même degré de lumière. Il est des choses que je connais d'une manière médiate, éloignée, obscure, hypothétique. Il en est que je connais d'une manière directe, immédiate; ma connaissance s'y applique, les enveloppe, s'identifie à elles; elle n'en est point distincte, isolée; elle n'en est séparée par aucun intervalle; c'est le contact, c'est l'appréhension, c'est l'intuition de la chose connue.

Je connais immédiatement, et cette faculté de mon être me donne les vérités primitives que je cherche; cette connaissance n'est point sujette au doute, parce qu'elle n'est point mon ouvrage, parce qu'elle m'a éclairé dès l'instant où mon esprit s'est

ouvert, parce qu'elle m'éclaire même pour former un doute, parce que sans une telle faculté le doute même n'existerait pas; parce qu'une telle connaissance ne laisse aucun espace vide où le doute puisse se placer; parce qu'il n'y a point ici de problême, mais un fait antérieur à tous les problêmes. Vous à qui je m'adresse, vous tous qui appartenez à la nature humaine, ce fait existe en vous, se montre à vous, et s'il est un être organisé d'une manière assez bizarre, pour qu'il ne possède point cette faculté, ou pour qu'il n'en sente point la présence, nous n'aurons garde de le contredire; mais il n'aura aucun droit à nous contredire à son tour. S'il s'arrogeait ce droit, il ressemblerait à un paralytique qui refuserait à l'espèce humaine le pouvoir de se mouvoir. Ce fait général, semblable en nous tous, est ce que nous avons appelé d'une voix commune, *connaissance, vérité primitive;* cette connaissance est vraie, non pas *parce qu'elle est en accord avec son objet* (1), mais parce qu'elle saisit et aperçoit cet objet. Sous quelque nom qu'on

(1) Je ne craindrai point de le dire : ce sont ces deux maximes de nos logiques, admises généralement sans contestation, quoique contradictoires l'une

désigne ensuite cette faculté fondamentale de notre être, sens commun, sens intime, conscience, évidence, intuition, peu importe; la lumière qu'elle répand en nous, semblable dans tous les esprits, nous fournit encore le moyen de nous entendre, et donne leur valeur aux termes du langage.

La connaissance étant un fait primitif et élémentaire pour notre esprit, ne peut être définie; mais elle peut être distinguée de ce qui n'est pas elle. Certaines circonstances l'accompagnent; certaines déterminations de la volonté, certains mouvemens de l'esprit

Caractères des vérités primitives.

à l'autre, que *le jugement consiste dans la comparaison de nos idées*, et que la *vérité est l'accord de nos idées avec les objets*, qui ont donné tant d'avantages aux Idéalistes et aux Sceptiques, et perpétué ces disputes, en prolongeant les mésentendus. En reconnaissant qu'il y a des jugemens élémentaires qui consistent dans *la* simple *perception des objets*, et que dans les vérités primitives nos idées investissent, saisissent immédiatement les objets, on se délivre de cette contradiction, et on fait disparaître ce problème insoluble par lequel on demandait comment un jugement qui prononce sur la convenance réciproque de nos idées, peut justifier l'accord de ces idées avec des objets placés hors de ces idées elles-mêmes.

lui succèdent; il importe de ne point confondre la connaissance avec le sentiment de la conviction, avec la force de la résolution, la tranquillité de l'esprit, la vivacité, la fixité des idées, toutes choses qui peuvent être ses effets, mais qui ne sont point la connaissance elle-même. La connaissance primitive est un acte simple, un acte constamment semblable. Elle est enveloppée toute entière dans le phénomène de la *conscience*, d'où l'attention la dégage.

L'esprit de l'homme étant très-limité ne peut embrasser à-la-fois qu'un très-petit nombre d'objets, dans un seul et même acte. Donc l'objet de la connaissance primitive sera nécessairement très-simple, et plus il sera simple, mieux on pourra s'assurer que la connaissance est primitive. Toute connaissance un peu composée, ne sera que dérivée et secondaire.

La connaissance primitive s'appliquant immédiatement à l'objet, cet objet doit lui être immédiatement présent, immédiatement contigu. Tout objet séparé de l'esprit par l'intervalle des espaces, des tems, n'appartiendra qu'à une connaissance dérivée ou secondaire.

La connaissance primitive est tout ensemble perception et jugement; perception parce que son objet est vu; jugement parce qu'il est vu comme réel; la connaissance primitive se caractérise par cette identité de la perception et du jugement.

La définition et le raisonnement sont les deux canaux par lesquels cette lumière de la connaissance primitive s'étend, se propage, se communique. La définition étend la lumière de la perception à toutes les idées. Le raisonnement porte la lumière du jugement jusqu'aux déductions.

Toutes les connaissances primitives n'existent pas simultanément dans l'esprit; toutes ne s'obtiennent pas dans la première période du développement de l'esprit; chaque instant en apporte avec lui une nouvelle, en offrant un fait nouveau immédiatement aperçu.

Cinq espèces de connaissances primitives.

Le phénomène de la *conscience* est comme le théâtre dans lequel toutes ces connaissances viennent successivement se produire.

Les objets de la connaissance primitive sont de deux sortes: les uns qui sont donnés simplement à l'esprit; les autres qui naissent des actes de l'esprit même sur les premiers.

Les premiers objets donnés à l'esprit sont ; d'une part, le *moi*, son existence et ses modifications ; de l'autre, les existences contiguës au *moi*, et distinctes de lui.

En s'appliquant à ces deux ordres d'objets qui lui sont donnés, l'esprit peut exercer trois sortes d'actes, qui deviennent pour lui la source de trois ordres de connaissances.

Chacun de ces actes dérive d'une propriété essentielle de l'esprit dans la fonction de la connaissance.

La *permanence* du *moi*, dans cette fonction, lui permet de se reconnaître et de reconnaître les objets ; de là l'acte de la *réminiscence ;* ainsi la conscience du présent introduit à la connaissance du passé.

L'*identité* du *moi*, dans la même fonction, lui permet, alors même qu'il connaît, d'apercevoir sa connaissance, d'être témoin de ses propres opérations, de voir tout ce qui se passe en lui. C'est l'acte de la *réflexion*, et de là toutes les notions qui se fondent sur des jugemens d'identité.

Enfin l'*unité* du *moi*, dans la même fonction, lui permet de connaître à la fois plusieurs objets, sans se diviser lui-même ; il s'interpose entr'eux, les distingue, les op-

pose,

pose, les réunit, les assimile; c'est l'acte de la comparaison, et de là les connaissances de *relation*.

Ces trois dernières sortes de connaissances que nous pourrions appeler *modales*, pour les distinguer des deux premières que nous appelons connaissances *de fait*, sont, dans l'origine, simplement *particulières*, et n'ont d'abord de valeur que pour l'exercice *momentané* que l'esprit fait de ses fonctions relativement à un objet déterminé.

Tant qu'elles demeurent au rang des connaissances primitives, elles n'ont encore *pour l'esprit* aucun caractère de généralité.

Les propositions générales, qui expriment une loi de la nature, ne peuvent énoncer dans l'origine que le fait actuel dont l'esprit a la connaissance immédiate, ou le fait passé qu'il retrouve par la réminiscence.

Les propositions *identiques* considérées en elles-mêmes, n'énoncent dans l'origine qu'une relation entre deux idées dont l'esprit a la conscience actuelle, ou si l'on veut, elles n'énoncent qu'un acte de la réminiscence par lequel l'esprit reconnaît qu'il a placé la même idée sous deux termes divers.

Observons que les deux idées dont l'esprit fixe les rapports, peuvent être ou entièrement *archetypes* et sans modèles au dehors, ou même des idées sensibles réformées, régularisées, perfectionnées par l'esprit, comme celle d'une figure géométrique entièrement exacte.

Nous verrons dans le chapitre suivant comment ces deux espèces de connaissances *actuelles* acquièrent le privilège de la généralité, lorsque l'esprit leur donne une sorte de valeur *virtuelle* ou *représentative*, par l'application qu'il en fait à certaines suppositions qu'il s'est formées.

Recherche d'un *criterium.*

En poursuivant ce tranquille et sévère retour sur moi-même, en continuant à m'interroger sur les premiers phénomènes de mon existence intellectuelle, en me demandant ce que j'ai découvert dans toutes les erreurs où je suis tombé, j'observe que ces erreurs commencent toujours et seulement au point où se termine le domaine des connaissances primitives, qu'elles naissent constamment, ou de ce que j'ai admis sans preuve, et revêtu par conséquent du droit des connaissances immédiates, certaines opinions qui n'appartenaient point

à cet ordre de connaissances, et de ce que j'ai ainsi affirmé arbitrairement ; ou bien de ce que, laissant ces opinions dans la classe des connaissances subordonnées et dérivées, je les ai déduites d'une manière vicieuse, c'est-à-dire, par une mauvaise application des connaissances primitives.

Ainsi j'ai eu le tort de ne pas raisonner lorsque le raisonnement était nécessaire, ou j'ai raisonné avec peu de justesse.

Si je me suis laissé surprendre à accorder le droit des connaissances primitives, ce droit qui les rend indépendantes de toutes preuves, à des opinions qui avaient besoin d'être prouvées, c'est que j'ai confondu, par inattention, l'acte de la connaissance avec les effets ou les circonstances qui l'accompagnent (1), ou bien c'est que je n'ai pas apporté assez d'attention pour déterminer avec soin l'objet de ma connaissance primitive, et que je l'ai ainsi trop légèrement identifié avec un objet qui en est différent et que je n'ai aperçu que d'une manière trop confuse.

Quel sera donc le moyen de reconnaître *Quel est ce criterium.*

(1) *Voyez* ci-dessus, pages 413 et 414.

et de m'assurer, en chaque occurence, si je possède la vérité, ou si je me suis laissé entraîner à l'erreur? Il n'en est qu'un seul: c'est de me rendre compte à moi-même de la manière dont j'ai acquis l'opinion dont il s'agit, de remonter à sa source, et de vérifier ses titres. Or, voici comment je vérifierai ses titres: j'examinerai d'abord si le sujet de mon opinion peut ou non appartenir à l'ordre de mes connaissances primitives; dans le premier cas, j'examinerai encore si ma connaissance primitive m'en instruit en effet, et si l'instruction qu'elle me donne est précisément conforme à l'opinion que j'avais conçue; dans le second, j'examinerai si elle a été légitimement déduite.

Le double *criterium* de Léibnitz insuffisant.

Les deux principes que Léibnitz a présentés comme le *criterium* de toutes les connaissances humaines, celui de la *raison suffisante*, et celui de la *contradiction*, étaient d'un excellent usage, s'il ne les avait fait servir qu'à ramener les connaissances subordonnées aux connaissances primitives, en demandant compte des moyens par lesquels elles auraient été déduites de celles-ci. Mais ils devenaient insuffisans et même

funestes, en les présentant comme d'une application universelle et absolue, puisqu'ils tendaient à remettre en question les connaissances primitives elles-mêmes, et à rengager ainsi l'esprit humain dans la suite indéfinie des démonstrations.

Les connaissances primitives ne sont soumises à aucun *criterium*, puisqu'elles doivent au contraire servir elles-mêmes de *criterium* à toutes les autres.

Les philosophes demandent une chose qui serait sans doute bien agréable et bien commode dans l'usage, lorsqu'ils veulent trouver un *criterium*, tellement prompt, tellement simple, qu'il puisse au premier coup-d'œil faire distinguer la vérité de l'erreur, servir de cachet sensible, universel, aux connaissances légitimes, et dispenser ainsi de tout examen; mais ils demandent une chose tout-à-fait impossible; et l'inutilité des tentatives qui ont été faites dans tous les tems pour l'obtenir, suffirait pour en démontrer l'impossibilité. La destinée de notre raison serait trop brillante et trop heureuse, s'il existait pour la vérité des caractères si aparens qu'ils pussent être reconnus du premier coup-d'œil; il n'est rien qui puisse l'affranchir du

Il n'existe point de *criterium* dans le sens ordinaire des philosophes.

devoir d'une réflexion patiente et méthodique. Porter la paix et l'ordre dans son entendement, revenir ensuite sur les idées qu'on s'est faites, remonter jusqu'à la source de la connaissance, telle est l'unique voie qui nous est laissée, et encore après l'avoir suivie, faut-il laisser une part à la faiblesse même de notre raison dans le résultat de cet examen, en supposant toujours quelques chances d'erreur dans les opinions dérivées, quelque soin qu'on ait mis à les déduire.

Si l'on entend par *criterium* un moyen d'épreuve pour la légitimité des connaissances, le doute lui-même peut, à un certain égard, être considéré aussi comme une espèce de *criterium;* non pas ce doute qui met en question les vérités primordiales, non pas ce doute qui interdit tout examen comme inutile, mais ce doute de critique qui provoque l'examen des opinions, qui contraint l'esprit à chercher comment elles se rattachent aux vérités primordiales et qui redouble son activité par une salutaire inquiétude.

De la force d'esprit.

Qu'on aime à voir Léibnitz reconnaître les mérites de Bayle et les services que ses critiques ont rendus à la philosophie! Il était digne de ce haut génie de voir avec assez

de calme les vaines tentatives du Sceptique récent contre les premiers fondemens de la certitude, de les voir, dis-je, avec assez de calme et de sécurité pour pouvoir apprécier encore et la justesse d'un grand nombre de ses censures et l'importance de quelques problêmes dont il avait donné l'idée! Le Scepticisme doit une grande partie de ses succès à une sorte de terreur panique, et l'effroi même qu'il inspire met beaucoup d'esprits en son pouvoir. Combien de gens ne se sont trouvés Sceptiques que parce qu'ils ont trop redouté de le devenir! Les impressions de défiance sont singulièrement contagieuses, et il est facile à ceux qui nous ont détrompés sur un point de nous faire douter de tout le reste. Il faut beaucoup de force d'esprit pour oser suspendre son opinion quand tout le monde affirme autour de nous; mais il en faut bien davantage encore pour se former une conviction raisonnée lorsque les vagues inquiétudes du Pyrrhonisme nous assiégent de toutes parts. Descartes m'étonne quand, au milieu d'un siècle érudit, je le vois subitement s'affranchir de toutes les antiques autorités, et rester immobile un instant sur les ruines de toutes les opinions humaines;

mais Descartes m'étonne bien plus encore lorsqu'au moment où ses forces semblaient épuisées par de longues réflexions sur la vanité de nos jugemens, il reparaît armé de facultés toutes nouvelles, et se sent capable de restaurer une seconde fois tout ce qu'il a détruit. Il est impossible d'être plus savant que Bayle, d'avoir plus de finesse, d'esprit, d'habileté, de persévérance; il a donné une prodigieuse agitation à son siècle; il ne lui a manqué qu'une seule chose, le génie; et le génie lui a manqué parce qu'il n'a point connu la confiance.

Il y a un principe moral dans le génie de la vérité.

La confiance en effet semble être en grande partie la source de l'énergie et de l'activité intellectuelle, non pas cette confiance docile qui se laisse conduire au hasard, mais cette confiance raisonnée qui est le privilège de la véritable force.

Elle épanouit notre intelligence, si l'on peut dire de la sorte; elle répand dans l'esprit ce calme, cette sérénité, sans lesquelles il n'est point de clairvoyance et de réflexion; elle encourage à la recherche du vrai; elle soutient dans les travaux que cette recherche exige; elle permet à l'esprit de disposer librement de ses facultés, d'assembler ses

idées, de les transformer au besoin. L'amour de la vérité, ce sentiment généreux et profond qui est comme l'ame du génie, l'amour de la vérité suppose une juste confiance à la possibilité de l'obtenir. Ici se montre, ne négligeons point de le remarquer, un des plus nobles liens qui unissent les intérêts de la philosophie aux intérêts de la morale. Toutes ces habitudes morales qui élèvent, exercent et agrandissent le cœur de l'homme, qui lui donnent la conscience de sa propre dignité, qui fixent ses regards sur le terme auguste de sa destination, qui concourent à son perfectionnement, qui l'arrachent à l'étroite et solitaire existeuce de l'égoïsme, qui l'unissent à ses semblables, qui l'unissent à la société entière; toutes les affections bienveillantes, en un mot, alimentent cette confiance précieuse qui rend l'esprit capable d'aspirer au vrai et d'en jouir. Elles donnent plus d'étendue aux perspectives qu'il embrasse, plus de netteté, de suite et d'harmonie à ses conceptions; et il semble que le bien-être intérieur répandu par la vertu soit comme une rosée bienfaisante qui prépare l'âme aux méditations de la sagesse et aux travaux de la science.

Que la vertu est utile aux lumières.

Si la tranquillité d'esprit est possible dans le Scepticisme.

De toutes les contradictions des Sceptiques, la plus étonnante, la plus singulière et cependant celle qu'on a le moins remarquée, est celle qui se trouve entre leur manière de penser et cette tranquillité d'esprit qu'ils disent avoir obtenue, et cette espèce de bonheur et tous les avantages qu'ils disent trouver dans cet état. Et d'abord la plupart d'entr'eux, alors même qu'ils nous refusent la jouissance de la vérité, nous accordent cependant la possibilité d'y atteindre; et quant à ceux qui affirmeraient à cet égard une impossibilité absolue, ils embrassent une thèse visiblement insoutenable. Car de quel droit affirmeraient-ils une impossibilité quelconque? Connaîtraient-ils donc ou la nature des choses, ou la nature de l'homme, ou les lois éternelles de ce qui doit être? Une chose ne peut être impossible que parce qu'elle répugne à ce qui existe, ou parce qu'elle implique contradiction, deux points sur lesquels les Sceptiques se reconnaissent incapables de juger. Il est de l'essence du Scepticisme, et il nous le déclare en tête de tous ses manifestes qu'il ne peut y avoir pour lui qu'une égale possibilité des deux contraires sur chaque sujet.

Or maintenant, si la découverte de la vérité est en effet possible, si d'ailleurs la vérité est d'un prix éminent pour l'esprit humain, si elle est sa seule richesse, si à tous égards elle est pour nous ce qu'il y a de plus desirable, conçoit-on qu'on puisse goûter quelque tranquillité et quelque repos, tant qu'on n'a point encore commencé à l'obtenir, qu'on puisse se dire heureux dans cette pauvreté intellectuelle, ou plutôt qu'on ne soit pas tourmenté de la plus vive agitation et de la plus pressante inquiétude, tant qu'on ne s'est point arraché au vide, au néant, aux ténèbres d'un doute universel, pour saisir enfin quelques élémens des légitimes connaissances? et quel est l'être qui, sentant en lui-même de nobles et hautes facultés, osera en cet état de choses, consentir à une déplorable apathie, l'avouer, la justifier, et lui donner le nom de bonheur?

Du bonheur des Sceptiques.

Mais admettons que les Sceptiques à force de combattre l'existence de la vérité, ayant pu cesser d'apprécier son mérite, et ne trouvent rien de désolant dans une privation si douloureuse pour les esprits doués de quelque élévation (1); comment expliquer du

(1) On sait que Bayle a été jusqu'à dire que *la dé-*

moins cette paisible indifférence dans laquelle ils se disent placés à l'égard des biens et des maux de la vie (1)? Est-ce donc une chose indifférente de ne pouvoir jeter aucun regard consolant dans l'avenir, ne fût-ce que pour adoucir le sentiment des maux présens auxquels les Sceptiques ne se prétendent point inaccessibles (2), de ne rien trouver dans une conviction raisonnable qui autorise à concevoir, sinon une entière certitude, du moins un légitime espoir de quelques biens réels propres à embellir les destinées de la vie? Est-il possible de demeurer indifférent et paisible, lorsqu'on est exposé sans défense aux plus affreuses terreurs?

---

couverte des erreurs n'est utile ni à l'Etat, ni aux particuliers. (Préface du Dict.)

(1) « La suspension de l'esprit, dit Sextus, est accompagnée d'un état agréable; on vit sans trouble, on ne s'échauffe pour aucun sentiment; on n'éprouve ni inquiétude, ni impatience à l'égard des biens; on ne craint point les maux, parce qu'on ne sait si les choses qu'on desirerait, ou dont on s'alarmerait, sont réellement dès biens ou des maux.... Cet état de modération par rapport aux sentimens, reçoit des Sceptiques le nom de *Mediopathie.* » (Hypotyp. Pyrrh. liv. I, chap. XII.)

(2) Sextus l'Emp, *au lieu cité.*

et quelles sont les terreurs contre lesquelles les Sceptiques peuvent légitimement se mettre en garde? A chaque instant tous les genres de malheurs, et les malheurs les plus extrêmes, ne doivent-ils pas leur paraître aussi complettement possibles que tous les genres de félicité? Du moins l'homme qui nourrit en lui une conviction raisonnée peut trouver des armes pour se garantir de ces effroyables suppositions; il peut en trouver dans les lois constantes de la nature, dans la pensée de son bienfaisant auteur. Mais l'homme aux yeux duquel toutes les suppositions sont égales n'est pas même en état de repousser ni les plus ridicules superstitions du vulgaire, ni les prédictions des astrologues, ni les idées les plus cruelles et les plus absurdés tout ensemble. Il faut une vérité pour détruire une erreur. Le Sceptique pourra bien nous dire que de semblables idées ne lui paraissent aucunement démontrées; mais il lui sera interdit de soutenir qu'elles aient rien d'impossible. Or, la possibilité du malheur suffit à la crainte, parce qu'elle suffit pour constituer le péril, et le péril souvent est plus accablant que la douleur même. Quelle est donc cette étrange

sécurité qui se maintient ainsi au sein de tous les dangers que peut concevoir l'imagination humaine, qui laisse l'homme en paix, lorsqu'il est suspendu au milieu des abîmes, que dis-je, qui prétend tirer le repos même, le bonheur de l'homme, d'une incertitude si contraire à sa nature? Consultez l'histoire, consultez le cœur humain, et dites-nous si le courage moral existe ailleurs que dans les ames soutenues par une conviction profonde. Les ténèbres sont fécondes en craintes pour les plus braves; et qu'est-ce que le Scepticisme, sinon une immense, une éternelle nuit? que dire enfin? Accordons aux Sceptiques cette impassibilité merveilleuse dont ils nous assurent qu'ils sont entourés par leur doute absolu; accordons-leur que cette impassibilité soit un bonheur pour eux, quel homme voudra d'un bonheur qui n'est après tout que le vide du néant et l'immobilité des tombeaux (1)?

(2) On a réclamé du moins en faveur du Scepticisme absolu, cette utilité, qu'il inspire, dit-on, une parfaite tolérance. Ce serait assurément un grand avantage, si les Sceptiques possédaient du moins cette disposition que chacun desire dans les autres, et que si peu de gens consentent à adopter eux-mêmes. Mais la vraie tolérance ne consiste point dans

En un mot, la *paix* ne peut être que l'effet de la *sécurité*, et la *sécurité* celle de la *certitude*.

Causes morales du Scepticisme.

Le seul moyen d'expliquer de telles contradictions est de faire observer que les Sceptiques ont pris, pour le résultat de leur systême, une disposition qui en est au contraire le principe et l'origine. En effet, si nous exceptons ces hommes chez lesquels le doute absolu est l'effet d'une subtilité sin-

une entière indifférence à la vérité et à l'erreur ; elle consiste seulement à ne point étendre aux personnes les jugemens que l'on porte sur les opinions ; elle consiste à conserver une juste estime pour ceux qui professent des opinions contraires aux nôtres, lorsqu'ils les ont embrassées de bonne foi. Ainsi le vrai principe de la tolérance est dans un sentiment d'égard, d'équité pour ses semblables, dans un respect sincère pour les droits et l'indépendance de la raison, et sous ce rapport rien ne lui est plus contraire que ce profond mépris que le Scepticisme absolu inspire également pour toutes les opinions humaines. Si on devenait intolérant par cela seul qu'on contredit quelques jugemens erronés, quelle intolérance ne serait-ce pas que cet arrêt lancé par le Scepticisme, contre tous les travaux de la raison ? C'est le sentiment de sa propre conviction qui conduit l'homme sage à respecter la conviction d'autrui, et les passions, après tout, font plus d'intolérans que les systêmes.

gulière qui cherche la raison de tout, qui, ne saisissant jamais qu'un côté des objets, trouvent un argument à opposer à chaque argument; si nous exceptons, dis-je, ces hommes, le doute absolu ne se montrera plus à nous chez les autres que comme la suite d'un extrême abattement d'esprit produit ou par l'abus des plaisirs et l'épuisement des passions, ou par le découragement qu'inspire une étude trop superficielle des systêmes, des opinions et des révolutions de la philosophie. Trop longtems tourmentée par l'immodération de ses desirs, ou par l'ambition de ses idées, l'ame tombe enfin dans une espèce d'apathie morale qui la rend incapable de tout effort; les liens qui unissaient ses pensées sont brisés, la vie qui animait ses facultés est éteinte; les ressorts de la raison sont détendus; une mortelle langueur l'assoupit, et cet assoupissement lui paraît du calme. Et de là vient que le Scepticisme absolu se produit, se propage de préférence dans les siècles où les mœurs sont corrompues, les esprits énervés, où le tableau des erreurs humaines est déroulé tout entier sous nos yeux. Et de là vient aussi qu'aucun raisonnement n'agit sur le Sceptique, parce que

que le principe de toute activité mentale est en lui détruit ou paralysé. Le Scepticisme ressemble à la peur; comme elle, il est immobile, comme elle il ne raisonne plus; le Sceptique a tellement redouté l'erreur, qu'il est devenu incapable de voir la vérité, de même que l'homme timide est tellement frappé du danger, qu'il ne calcule plus ses ressources.

Du Scepticisme religieux.

La plupart des modernes adversaires du Scepticisme l'ont surtout accusé d'être contraire aux intérêts des idées religieuses, en même tems qu'à ceux de la morale. Et ce qu'il y a de singulier, c'est que le Scepticisme absolu a trouvé en même tems, dans les siècles modernes, ses plus puissans défenseurs dans les partisans des idées religieuses. Nous l'avons déja remarqué (1), et l'on s'étonne de voir le grand Pascal lui-même concourir à une entreprise aussi extraordinaire. Des hommes profondément pénétrés des sentimens religieux, ont pu se persuader qu'ils ne pouvaient assez humilier la raison humaine, pour faire triompher les croyances qui leur étaient chères, ils ont pu se persuader qu'en privant ainsi l'homme

---

(1) Tome I, pag. 442; tom. III, pag. 79 et 84.

de toutes les lumières naturelles, ils le contraindraient d'autant plus sûrement à se jeter dans les bras de la foi (1). C'est ainsi qu'à côté du Scepticisme irréligieux est venu se placer un Scepticisme religieux non moins absolu dans ses maximes, non moins actif dans ses raisonnemens. Mais comment le zèle a-t-il pu aveugler à un tel point l'esprit de certains hommes, qu'ils n'aient pas aperçu quelles armes ils fournissaient ainsi contre toutes les preuves qu'ils donnent eux-mêmes de leurs opinions? Comment n'ont-ils pas vu que tout système d'idées religieuses, pour être prouvé, suppose déja un certain nombre de notions préliminaires puisées dans les lumières naturelles? Comment peut-on espérer de faire admettre une doctrine religieuse à celui qui ne serait point convaincu et de l'existence de l'Etre suprême, et de ses attributs, et d'une morale vraie par elle-même? A peine Pascal s'est-il efforcé de détruire les droits de la raison, que bientôt réconcilié avec elle, il paraît investi de son autorité toute entière. On dirait qu'il n'a feint de se plaindre d'elle que pour la rendre plus docile à son génie.

(1) Ce raisonnement a été employé par Bayle lui-même. (Dict. art. Pyrrhon. note C.)

C'est une disposition devenue presque générale aujourd'hui parmi les hommes religieux, que de concilier une sorte de Scepticisme sur les raisonnemens, avec un vif attachement pour leurs croyances; et l'on peut considérer cette disposition comme un des traits qui caractérisent le mieux l'esprit du moment, particulièrement dans le nord de l'Europe, où la religion obtient encore des hommes éclairés un respect plus universel. On est tellement las des discussions auxquelles les opinions de cette nature ont donné lieu, tellement effrayé du travail qui semble nécessaire pour en débrouiller les subtilités, qu'on trouve plus simple de renoncer à fonder sa conviction sur un examen réfléchi; et cependant un profond instinct de moralité fait sentir à des ames vertueuses le besoin qu'elles ont de s'appuyer sur cette conviction dans la pratique. On cherche donc un moyen plus direct et plus abrégé d'assurer les intérêts de la morale dans leur rapport avec les idées religieuses. On suppose que celles-ci peuvent être immédiatement saisies par une faculté mystérieuse et particulière, qu'on place dans le cœur de l'homme, et à laquelle on donne des noms divers;

Jacobi l'appelle *croyance*, Kant *religiosité*. Cette manière de procéder est assez conforme aux besoins de notre siècle et à la tendance actuelle des esprits. Mais on peut prédire qu'elle ne laissera pas de solides résultats, qu'elle ne résistera pas à de longues épreuves. L'instinct de la moralité s'affaiblira bientôt, si la raison consent ainsi à sa propre dégradation et se condamne elle-même à un tel assoupissement. Elle se réveillera ensuite, cette raison, et prendra acte de toutes les fâcheuses suppositions qu'on aura admises. Cette manière de procéder d'ailleurs ne réussira pas auprès de tous les esprits et de tous les caractères; elle échouera sur les hommes froids et peu accessibles à l'enthousiasme. Elle aura enfin ses dangers à l'égard des enthousiastes eux-mêmes; car, lorsqu'on les aura autorisés à s'avancer ainsi à l'aveugle sur la foi d'une inspiration secrète et indéfinie, combien d'illusions ne pourront-ils pas reproduire? où s'arrêteront-ils? que pourra-t-on répondre aux visionnaires? que deviendra-t-on, si chacun s'abandonnant à son propre instinct, sépare ainsi sa conviction de sa croyance? L'histoire du passé peut nous le faire pressentir.

CHAPITRE XII.

Considérations sur l'Empirisme.

De l'état de la question.

De toutes les maximes du grand Bacon, celles qui ont été le plus négligées par ses successeurs sont celles qu'il avait opposées à l'Empirisme. Lorsqu'on se rappelle avec quel soin ce régénérateur de la Philosophie distingua l'expérience de l'Empirisme, les opposa même l'une à l'autre, on s'étonne de les voir aujourd'hui de nouveau confondus, par les uns, dans les applications qu'ils en font; par les autres, dans les reproches qu'ils leur adressent. C'est qu'il y a deux choses malheureusement très-naturelles; d'abord d'abuser des meilleurs principes, ensuite de rendre les principes responsables des abus commis à leur occasion, et les philosophes trop souvent se rendent, comme les autres hommes, coupables de ces deux fautes.

De toutes les questions qui partagent aujourd'hui les écoles philosophiques de l'Eu-

rope, celle-ci est la plus grave, sans doute, et cependant celle qui est la moins déterminée, à tel signe que telle école particulière à laquelle l'Empirisme est très-familier n'a peut-être point cherché sa définition. Hume et Helvétius, les deux chefs principaux des modernes Empiriques, ont si bien présenté leur système comme une conséquence naturelle de la doctrine de Bacon et de Locke, qu'à peine a-t-on songé à le leur contester. Cependant c'est dans la limite qui les sépare que réside la solution du grand problême occasionné par la lutte aparente entre la spéculation et l'expérience, et sans doute après l'examen de ce Scepticisme absolu qui nie les vérités primitives, mais qui au fond a très-peu de partisans, qui peut-être n'en a pas un seul, il ne se présente rien de plus essentiellement lié à l'intérêt de nos connaisances, que l'examen des principes qui donnent à la raison le pouvoir de déduire, d'établir sur les vérités primitives des maximes générales, et de trouver dans les instructions d'un moment les principes d'une science applicable à tous les lieux et à tous les tems. (1)

---

(1) Nous sentons d'avance que, par les mêmes rai-

L'Empirisme est l'abus des maximes de l'expérience : il y a deux éspèces d'Empirisme aussi éloignés l'un de l'autre, par leurs caractères essentiels, que par l'époque à laquelle ils se produisent. Deux sortes d'Empirisme :

Le premier n'est que l'Empirisme de l'ignorance, qui s'abandonne exclusivement aux impressions des sens, aux habitudes mécaniques, à une servile imitation. L'un aveugle,

Le second est un Empirisme de réflexion et d'analyse, qui, prévenu contre l'utilité des inductions et des systêmes par le souvenir des erreurs auxquelles ils ont pu conduire, s'arrête aux faits particuliers, aux L'autre systématique.

---

sons, il est peu de questions plus délicates, et qu'elle nous met en contact avec toutes les opinions répandues autour de nous. Mais nous serions bien peu fidelles à l'impartialité sévère, à cet amour désintéressé de la vérité qui nous a conduits, nous osons le dire, dans tout le reste de cet ouvrage, si nous hésitions à aborder une question aussi sérieuse, aussi décisive pour les intérêts de la philosophie, dans la crainte de déplaire à quelques esprits, et nous ne redoutons point de trouver des contradicteurs, s'ils observent en nous répondant, les mêmes égards dont nous nous faisons une loi en combattant les opinions qui nous semblent fausses.

vérités contingentes, repousse indistinctement toutes les théories, refuse à la spéculation le droit de féconder l'expérience, ne reconnaît dans les maximes et les principes aucune généralité absolue, rejette comme arbitraire toute idée de connexion entre les effets et les causes, réduit les facultés intellectuelles à la seule sensation extérieure, et l'esprit humain lui-même à une condition toute passive, interdit, en un mot, toute déduction par laquelle la raison chercherait à s'élever au dessus des impressions isolées et momentanées des sens.

La première sorte d'Empirisme est le seul guide que suive l'homme lorsqu'il n'est point encore éclairé par les méthodes. L'Empirisme de la seconde espèce est une suite des doutes qui s'élèvent, lorsque la Philosophie cherche à justifier et à démontrer le caractère de généralité qui convient à certaines connaissances.

Le premier est une pratique entièrement aveugle qui se borne à répéter au hasard ce qui lui a réussi en certaines occasions, ou ce qui lui a été enseigné; le second est un Scepticisme relatif qui attaque la légitimité de toutes les déductions

propres à étendre les connaissances élémentaires (1).

L'Empirisme en général se caractérise par ce double effet, qu'il cherche à retenir l'entendement dans un état de passivité et de dépendance extérieure, et qu'il n'accorde point au raisonnement abstrait le droit de s'interposer entre les faits de l'expérience, pour les unir entr'eux et les faire servir à établir des choses placées hors de l'enceinte même de cette expérience immédiate.

Caractères généraux de l'Empirisme.

L'Empirisme systématique admet un grand nombre de variétés et de nuances, selon qu'il prononce une exclusion plus ou moins rigoureuse contre l'emploi des spéculations(2);

(1) C'est en ce sens que Sextus lui-même a reçu le surnom d'*Empirique*, parce qu'il avait transporté dans la médecine la méthode des Sceptiques, de se borner à consulter l'instinct, à suivre pas à pas, dans chaque circonstance particulière, les indications de la nature, sans jamais admettre de maxime générale; sur quoi nous observerons que l'Empirisme peut quelquefois avoir, ainsi que le Scepticisme, son utilité relative, comme une méthode de prudence et de réserve, lorsque les sciences ne sont point encore assez riches de faits pour qu'on puisse généraliser sans danger.

(2) De là vient que suivant ces variétés, il a reçu

mais nous cherchons en vain, parmi les Empiriques les plus absolus, quelque philosophe qui soit demeuré, dans la pratique, toujours fidèle et conséquent à son système.

Origine et progrès de l'Empirisme systématique,

Dans l'antiquité.

Nous découvrons chez les Sophistes grecs l'origine de l'Empirisme systématique. Les premiers ils ne reconnurent aucune vérité universelle et absolue, et n'admirent que des connaissances relatives. Aristippe, élevé à une autre école, donna à l'Empirisme une autre forme, et, retranchant la Philosophie dans les seules instructions externes, il sembla se borner à retenir de l'enseignement de Socrate, la seule partie que Platon avait négligée, c'est-à-dire, la censure des théories. En vain Aristote s'efforça de faire voir que les maximes qui font dériver la science des expériences sensibles peuvent très-bien se concilier avec un sage emploi des méthodes spéculatives. On voit encore deux Péripatéticiens, Dicæarque et Straton de Lamp-

---

aussi des noms divers, ceux de *matérialisme*, de *sensualisme*, d'*athéisme* et de *scepticisme* enfin, nom sous lequel il est plus généralement désigné, parce qu'il est en effet un doute élevé sur toutes les connaissances générales.

saque (1), se rapprocher des doctrines empiriques ; l'Ecole de Cyrêne, Théodore, Bion, Ephémère, exagérèrent encore les idées de leur maître ; quelques Mégariques inclinèrent du même côté ; Diodorus-Cronus soutint qu'il n'y a rien de possible que ce qui est, ou ce qui a été (2) ; Stilpon refusa à la vérité toute valeur générale, et n'autorisa même pas les jugemens par lesquels on affirme l'attribut du sujet (3). La plupart des Cyniques réduisirent la Philosophie à quelques maximes pratiques; Epicure subordonna la raison aux sens externes, refusa aux sens eux - mêmes toute activité, mais accorda cependant, par une sorte de contradiction, à quelques notions générales, le privilège de servir de signe à la vérité. Les Epicuriens récens, corrompant à l'envi l'enseignement de leur chef, allèrent se perdre dans un Empirisme passif et sensuel qui n'avait plus que le nom de la Philosophie, étonnée de servir de prétexte à

---

(1) « La pensée, disait-il, n'est que sensation. » — (Sextus l'Emp. *adv. math.* VII, 349. — Porphir. *de abstin.* III, p. 304.)

(2) Cicéron, *de fato.* 6, 7.

(3) Simplicius, *in Phys. Arist.* I. — Diogène Laërce, II, 119.

l'inaction de l'esprit et au déréglement des mœurs. De toutes ces écoles il ne sortit, pendant plusieurs siècles, presque aucune idée neuve, utile et grande; elles n'exercèrent sur les progrès et le développement de l'esprit humain aucune influence qui puisse être comparée à celle d'un Aristote et d'un Platon; leurs doctrines manquaient de cet esprit de vie qui anime, féconde la pensée, engendre les découvertes importantes; inutiles aux sciences, funestes à la morale, elles finirent par se discréditer elles-mêmes, elles s'éteignirent dans le mépris public. Ainsi, dès l'antiquité, l'Empirisme discrédita la Philosophie de l'expérience, et ses exagérations autorisèrent les exagérations contraires des doctrines spéculatives. Il commença à se montrer de nouveau dans la seconde période de la Philosophie scholastique, chez ces Nominaux extrêmes qui, suivant les traces de Rousselin, refusèrent toute espèce de réalité aux idées générales, et parurent réduire toute la science à une vaine combinaison de mots. Bientôt il se produisit sous un tout autre aspect, enveloppé de quelques voiles prudens, modifié par diverses hypothèses dans A. Ceesalpin, C. Cremonini, J.

Dans les tems modernes.

Chr. Magnenus, Telesio, Jérôme Hirnhaym, Jules-César Vanini et Claude Berigard. Hobbes enfin le rétablit ouvertement et proclama ses maximes fondamentales. C'est bien injustement que les adversaires de Locke, Léibnitz à leur tête, ont affecté de ranger ce philosophe au nombre des Empiriques systématiques. Cette source qu'il a assignée aux connaissances dans la *réflexion*, ces deux ordres de vérités qu'il place dans l'*identité* et la *relation*, la part qu'il assigne à la démonstration dans les sciences, et particulièrement dans les sciences morales, déposent assez contre cette accusation. Nous avouerons cependant que, si Locke a été très-éloigné de l'Empirisme, il n'a point fourni contre ce système des armes assez puissantes, soit par la faiblesse de raisonnement qu'il montre relativement à la connexion des effets et des causes, soit par ses maximes trop peu méditées sur l'inutilité des propositions identiques. Ce reproche n'est guère plus justement adressé à Condillac, du moins si l'on s'arrête à son *Art de raisonner*, dans lequel il explique si bien l'alliance des vérités abstraites aux vérités expérimentales; car il peut y avoir donné quelque prise

Si Locke et Condillac peuvent en être accusés.

dans son Traité des systêmes ; il peut l'avoir autorisé, à quelques égards, par sa maxime sur la *sensation transformée*. L'erreur commune de Locke et de Condillac nous paraît avoir consisté à supposer, ce qui paraissait assez plausible au premier abord, que la manière de généraliser nos *connaissances* ne peut être que celle suivant laquelle nous généralisons nos *idées*, et que l'*ordre de succession* suivant lequel les *idées* sont *acquises* par l'entendement est aussi l'*ordre* nécessaire *de démonstration* suivant lequel les *vérités* doivent être *démontrées* par la raison. Cette supposition une fois admise, il s'ensuit que les *vérités générales* ne peuvent renfermer que la somme des expériences existantes, qu'elles ne peuvent avoir une valeur plus étendue que la *réminiscence du passé* ; il s'ensuit que les *vérités abstraites* ne peuvent être un *principe de démonstration*, puisque les *idées abstraites* ne sont que les derniers résultats de nos acquisitions ; ajoutez à cela que, les propositions identiques leur paraissant stériles par la condition de leur identité même, ils n'ont pas cru que de telles propositions puissent féconder, lier les faits particuliers, ni en changer

Erreur commune de ces deux philosophes.

la valeur et le caractère. Ces conséquences que Locke et Condillac ont souvent exprimées en théorie, et souvent désavouées dans l'application, ont fourni le texte des contradictions les plus fréquentes que nous remarquions dans ces deux philosophes. Ces mêmes conséquences prisées par Hume d'une manière aussi ouverte que rigoureuse, l'ont conduit à nier toute connexion réelle entre les effets et les causes, tout caractère absolu dans nos connaissances. Pendant que Hume commentait ainsi une supposition imprudente de Locke, Helvétius commentait de même les maximes de Condillac sur la sensation, et condamnait l'intelligence humaine à la condition passive d'une sensibilié toute extérieure. Hartley avec sa théorie de l'*association* a pu expliquer comment il arrive que l'esprit lie l'idée d'un fait à celle d'un autre fait; mais il n'a point établi le droit qu'il a d'établir de l'un à l'autre une conclusion méthodique, et il a converti de la sorte en un mécanisme presque aveugle de nos organes, la branche la plus importante du raisonnement philosophique. Effets qu'elle a produits.

Ainsi le problême le plus sérieux qui se Problême fondamental.

présente aujourd'hui à la méditation des philosophes, est celui-ci :

Par quelle voie la raison humaine passe-t-elle DES FAITS CONNUS AUX FAITS INCONNUS, *des faits passés, aux faits à venir, des faits présens à nos sens, aux faits placés hors de la sphère actuelle de nos sens, des vérités contingentes aux vérités immuables, et d'une somme limitée d'*EXPÉRIENCES PARTICULIÈRES *à la connaissance des lois qui ont une* GÉNÉRALITÉ ABSOLUE ? *Cette voie est-elle légitime ? Les connaissances spéculatives nous ouvrent-elles ce passage, et quelles sont les fonctions qu'elles y remplissent ?*

S'il a été résolu d'une manière satisfaisante.

En un mot, *où est le nœud* secret *d'une connexion raisonnable entre les faits ?*

Nous ne dirons point, avec le plus grand nombre, qu'il est dans l'expérience même ; car l'expérience ne nous offre que la succession des faits et ne nous découvre point leur enchaînement. Nous ne dirons point avec Reid qu'il est dans le sens commun ; car le sens commun ne nous révèle que les vérités primordiales et intuitives ; or, nous n'avons trouvé que des connaissances particulières

ticulières de fait, dans l'ordre de ces vérités primordiales, et il est d'ailleurs sensible que l'un des deux termes de cette relation étant inconnu, la relation ne peut être immédiatement aperçue. Nous ne dirons point avec Kant qu'il réside dans des lois intérieures de notre entendement, car il resterait à savoir de quel droit nous étendons l'empire de ces lois à des réalités indépendantes de nous, et la difficulté resterait la même.

Ce nœud ne saurait donc se découvrir que dans l'interposition des vérités abstraites et spéculatives. Moyens d'en obtenir la solution.

Nous devons donc examiner deux questions principales :

Premièrement, quelle est la nature et le caractère des vérités spéculatives ; comment elles obtiennent le privilège de la généralité ; comment cette généralité devient absolue, et quel germe de fécondité elles possèdent en elles-mêmes ;

Secondement, comment en s'interposant entre les vérités de fait particulières, elles leur communiquent leur généralité, leur fécondité, et les unissant entr'elles, étendent aussi cette connexion aux autres vérités de

faits qui ne sont point comprises encore, d'une manière sensible, dans l'expérience acquise.

Nature des vérités primitives et spéculatives.

J'écarte un moment de moi toutes les connaissances déduites, et je me renferme dans la sphère de mes seules connaissances primitives;

Dans le nombre même de ces connaissances immédiates j'écarte encore pour un moment, par une abstraction de ma pensée, l'intuition des existences;

Je me renferme ainsi dans la seule connaissance immédiate que j'ai de mes propres perceptions et de mes idées, ou présentes, ou passées.

Je m'arrête à des perceptions ou à des idées assez simples pour être vues et embrassées par un seul acte de l'esprit.

Je les compare entr'elles.

Cette comparaison me donne une connaissance intuitive de *relation*.

Comparant d'abord deux perceptions présentes, je remarque qu'elles sont ou parfaitement les mêmes, ou identiques du moins dans quelques-uns de leurs caractères, c'est-à-dire analogues, ou entièrement diverses.

Mais, mon imagination, cette faculté

reproductrice, me permet de me former, par mes seuls efforts, une sorte d'image intellectuelle, à laquelle je donne le nom d'*idée*, et qui a tous les caractères de ma perception, hors la réalité actuelle de son objet.

Une de ces idées est présente à mon esprit, je la compare à une perception actuelle ou passée, je reconnais qu'elle lui est identique ou analogue, ou qu'elle en est diverse.

Enfin deux de ces idées, qui sont (pour le moment du moins) sans objet réel, sont présentes à mon esprit, je les compare aussi, et j'obtiens un résultat du même genre.

J'obtiens de la sorte des connaissances primitives, intuitives, de *relation*, qui n'ont d'autre fondement que le rapport réciproque de mes perceptions ou de mes idées, et qui sont indépendantes des connaissances d'existence que je puis avoir.

J'appelle ces découvertes des *vérités abstraites* ou *spéculatives.*

Elles sont cependant expérimentales dans ce sens, que j'ai du moins la conscience de ce fait, *que de telles perceptions, ou de telles idées me sont présentes*, et particulières aussi dans ce sens, *qu'elles me sont*

présentes dans le moment actuel, ou l'ont été dans un moment déterminé du passé.

Comment elles se généralisent.

Voici maintenant comment elles se *généralisent.*

Puisque le rapport de mes perceptions ou de mes idées n'est fondé que sur leur seule nature intrinsèque, puisqu'il n'exprime que leur identité réciproque, partielle ou entière, il est certain que toutes les fois que j'aurai de nouveau ces idées, ces mêmes termes de relation, je retrouverai la même connaissance primitive, j'apercevrai la même relation, et que toute intelligence qui aura comme moi les mêmes idées et sera douée des mêmes facultés, apercevra les mêmes choses.

Je puis donc exercer mon imagination autant qu'il me plaira, et former des combinaisons arbitraires, quelque diverses qu'elles soient, les transporter même dans d'autres intelligences ; tant qu'elles renfermeront l'une des deux idées dont j'ai reconnu l'identité, ou tant qu'elles renfermeront les deux idées analogues, je serai autorisé d'avance à y appliquer ou la seconde idée identique, ou la relation d'ana-

logie, en vertu du même jugement que je portais à ce moment même.

Ces jugemens renferment une vérité intrinsèque ; car ils n'expriment que l'*acte fondamental de la conscience* qui réfléchit sur elle-même.

Cette vérité devient générale, c'est-à-dire, également applicable à toutes les hypothèses qui renfermeront la condition requise. Elle contient en elle-même autant de jugemens semblables qu'il y a d'hypothèses possibles dans lesquelles la même condition se renouvelle.

Cette vérité n'est générale précisément que parce qu'elle est hypothétique ;

Elle est *à priori*, c'est-à-dire, qu'elle s'étend à l'avance sur toutes les hypothèses qui ne sont point encore réalisées ;

Elle est nécessaire, c'est-à-dire que, la condition une fois remplie, la perception de l'identité s'ensuit nécessairement ; c'est-à-dire, que toutes les fois que l'intelligence aura conçu deux idées, elle devra, si elle réfléchit avec attention, apercevoir la relation qui est entr'elles.

Cette généralité est d'une valeur illimitée.

La généralité sera sans limites, équivaudra à une absolue universalité, c'est-à-

dire, qu'elle s'appliquera, *sans exception*, à toutes les hypothèses dans lesquelles la condition se trouvera remplie, même celles que mon imagination ne conçoit pas et ne peut concevoir.

Enfin, *dans sa généralité*, elle sera indépendante de l'expérience, antérieure à l'expérience, c'est-à-dire, qu'il n'importe pas que l'idée ait ou non un objet réel, pour que sa relation d'identité puisse être légitimement affirmée par l'esprit toutes les fois qu'il l'aura conçue, pour qu'il puisse l'affirmer d'avance pour toutes les hypothèses; car une telle vérité ne réside point dans le rapport des idées aux objets, mais dans le rapport des idées entr'elles.

Prenons l'exemple familier des idées de *tout* et de *partie*. Je puis oublier l'existence d'un *tout* quelconque et de ses *parties*; je puis supposer qu'il n'existera jamais de *tout* ni de *partie*, et cependant prononcer sans hésitation et d'une manière universelle que le *tout est plus grand que sa partie*; c'est-à-dire, que ces deux conceptions de mon esprit auxquelles j'ai donné le nom de *tout* et de *partie*, se manifestent à moi dans un tel rapport que l'un *est plus grand* que

l'autre, et présenteront toujours le même résultat dès qu'elles se reproduiront dans l'entendement, soit qu'on ait ou non expérimenté, dans la réalité, quelque chose qui leur ressemble.

Examinons maintenant comment les vérités spéculatives deviennent fécondes les unes par rapport aux autres (car nous ne rentrons pas encore dans le champ de l'expérience réelle et dans l'ordre des existences.)

De la fécondité des vérités spéculatives.

En vertu de l'identité ou de l'analogie que mon esprit aperçoit entre une perception et une idée, celle-ci devient pour moi représentative de celle-là ; c'est-à-dire, je peux transporter, étendre à la seconde les propriétés de la première.

De même en vertu de l'identité ou de l'analogie des deux idées, l'une devient aussi pour mon esprit représentative de l'autre.

Et si je me forme une série, une chaîne d'idées disposées de telle sorte que la même analogie ou le même rapport d'identité subsiste entr'elles, et se prolonge de la première à la dernière, la dernière deviendra de même représentative de toutes les précédentes.

Comment les idées deviennent représentatives des perceptions.

Et si cette série commence à une perception, toutes les idées de la série et la dernière par conséquent représenteront cette perception, hors le caractère de *réalité actuelle et objective*, dont je fais abstraction, et qui est le seul qui ne se répète pas dans l'idée.

Et ainsi, à l'exception de ce caractère de réalité, je pourrai transporter successivement à la chaîne d'idées les propriétés de la perception fondamentale.

Or, c'est à former cette chaîne que consiste le raisonnement abstrait, ce raisonnement auquel, et *auquel seul* la logique d'Aristote a donné des lois, parce qu'Aristote n'a considéré le jugement que dans la fonction par laquelle il unit les idées, en les comparant, en fixant leurs rapports intimes, sans égard aux réalités.

Il est donc évident que ce raisonnement ne peut donner aux résultats une réalité qui n'est point dans les prémisses, et ceci suffirait pour détruire les prétentions de la philosophie spéculative, qui prétend faire dériver les faits primitifs de raisonnemens *à priori*.

L'idée du genre représentative

Ce caractère représentatif de mes idées peut s'exercer de deux manières.

Les idées générales peuvent représenter un grand nombre de perceptions particulières ; les idées présentes et actuelles peuvent être représentatives de perceptions futures. de l'espèce et des individus.

Ces deux fonctions sont étroitement liées entr'elles.

En comparant les perceptions particulières que j'ai obtenues, j'ai remarqué dans un certain nombre d'entr'elles quelques *conditions communes*, et les assemblant dans un même cadre, j'en ai formé une *espèce* dont ces conditions communes forment le *caractère* ; répétant la même opération sur plusieurs espèces, j'en ai formé un *genre* dont les conditions communes forment le caractère ou l'*essence*.

La notion abstraite du *genre* devient ainsi représentative des *espèces*, comme la notion de l'*espèce* devient représentative des perceptions individuelles, du moins par rapport à l'essence, au caractère de ce genre et de cette espèce ; et toutes les propriétés, toutes les relations que ma réflexion me feront découvrir dans l'espèce ou dans le genre pourront être transportées, appliquées aux espèces subordonnées, ou aux idées représentatives des perceptions particulières.

De là vient que les notions générales sont, comme dit Aristote, de grands *exemplaires*, dans lesquels viennent converger, se réunir, s'exprimer en abrégé les notions spécifiques ou individuelles, dans lesquelles l'esprit peut les contempler comme d'un coup d'œil.

Or, comme le raisonnement abstrait, commençant à des *vérités intuitives*, ne peut commencer aussi qu'à des idées très-simples, et que les notions générales sont les plus simples par cela qu'elles sont abstraites ou détachées, le raisonnement spéculatif devra descendre du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu, et suivre par conséquent une marche inverse à l'ordre de l'acquisition de nos idées.

L'idée actuelle et réelle représentative du possible et de l'avenir.

Cependant je peux, par le simple jeu de mon imagination, former certaines combinaisons nouvelles, qui n'ayant encore aucun modèle, ni dans le présent, ni dans le passé, ne renferment cependant rien de contradictoire en elles-mêmes. Ces combinaisons seront pour moi la représentation du *possible*, comme le *possible* est la matière de l'avenir.

Maintenant les idées de ces combinaisons

pourront trouver place dans les cadres que j'ai établis pour les espèces et pour les genres, si elles renferment les conditions communes que j'ai fixées pour cette classification, et mes raisonnemens abstraits sur les relations de ces genres ou espèces, s'étendant ainsi à ces idées nouvelles, les embrasseront avec la même force, planeront dans les espaces du possible, et pourront devancer la marche de l'avenir. Je pourrai établir certaines propositions, qui seront comme autant de formules prêtes pour les circonstances où ces combinaisons viendraient à s'effectuer.

Ainsi, les vérités spéculatives se trouveront déja étendues à des circonstances possibles; elles détermineront *à priori*, d'après certaines conditions admises, les rapports de ces combinaisons; la marche du raisonnement spéculatif se trouvera encore inverse de l'ordre d'acquisition des idées, puisque j'aurai établi une vérité générale, même avant d'avoir reçu du dehors la notion particulière.

Les vérités spéculatives peuvent être des principes.

Voilà comment, à l'aide du double caractère représentatif de mes idées, je peux tirer d'une seule vérité primitive un grand nombre de connaissances subordonnées.

Ces vérités primitives, quoique simplement abstraites et spéculatives, quoique fondées seulement sur les relations de mes idées, quoique n'exprimant que l'identité, sont donc de véritables principes. Elles sont des principes sous ce double rapport qu'elles renferment une connaissance immédiate, qui n'exige qu'un acte réfléchi de la conscience, et qu'elles engendrent, par leur seule vertu, des connaissances d'un ordre secondaire, quoique toujours spéculatives comme elles.

Les axiômes énoncent les vérités primitives de cette nature; ils sont donc réellement des principes, et des principes universels, quoiqu'en dise Locke, c'est-à-dire, des principes également et nécessairement admis par tous les hommes, dès qu'ils exécutent l'acte réfléchi de la conscience dont ces principes sont l'expression.

Comment elles étendent nos connaissances.

Mais, dira-t-on, ces principes et les raisonnemens spéculatifs auxquels ils servent d'élémens, peuvent-ils donc, puisqu'ils n'annoncent que l'identité, nous faire découvrir dans nos idées autre chose que ce que nous y avons aperçu au premier abord? Les connaissances subordonnées qu'ils nous révèlent

peuvent-elles être de véritables découvertes? et toute cette série d'idées représentatives les unes des autres peuvent-elles ajouter quelque chose à ce que nous savons, puisqu'elle se borne à répéter nos perceptions primitives, nous donner occasion de nous en rendre compte, et nous conduire en un mot, par une suite de réminiscences?

Telle est l'objection élevée par Locke et Condillac, reproduite par Kant sous une autre forme. Kant l'a trouvée si concluante, qu'il a cru devoir recourir aux principes qu'il appelle *synthétiques* (1), c'est-à-dire, qui ne sont pas fondés sur la seule identité, pour maintenir la fécondité des vérités spéculatives.

Mais il est facile de reconnaître combien cette objection a peu de fondement, si l'on réfléchit sur les circonstances qui accompagnent la formation de nos idées.

Les vérités spéculatives n'exprimant que les relations de nos idées, l'esprit fait une véritable découverte dans cet ordre de vé-

---

(1) Nous examinerons, dans le chapitre suivant, s'il peut y avoir en effet des principes synthétiques dans le sens entendu par Kant.

rités, il étend ses connaissances spéculatives, dès qu'il aperçoit entre ses perceptions ou ses idées un rapport qu'il n'avait point encore remarqué.

Or, on peut avoir obtenu une perception, déterminé une idée, sans avoir remarqué tous leurs rapports, parce qu'on n'a point exécuté tous les rapprochemens qui sont nécessaires pour les reconnaître.

Quoique ce rapprochement n'éclaire l'esprit que par l'identité seule, il lui procure cependant une véritable découverte dans l'ordre des connaissances spéculatives.

Pour peu que l'un des deux termes du rapprochement soit complexe, il ne peut s'exécuter sans le secours d'une idée intermédiaire, parce que le rapport ne peut être connu dans ce cas d'une manière intuitive.

Le plus souvent, les idées de comparaison sont complexes et très-complexes, et comme nos idées complexes ne sont point formées par un ordre semblable de combinaisons, ou par la méthode de comparaison nécessaire pour faire ressortir naturellement le rapport cherché, il devient nécessaire alors de transformer successivement les deux objets de comparaison, d'interposer entr'eux

une suite d'idées représentatives pour mettre au jour les termes de ce rapport.

Cette transformation, qui s'opère à l'aide d'une identité complète ou partielle, consiste à décomposer et à composer tour-à-tour suivant le besoin, à décomposer pour comparer les élémens, à composer pour rapprocher les résultats. Ainsi le raisonnement est tour-à-tour analytique et synthétique.

Nous appellerons donc désormais les vérités identiques primitives, *vérités de transformation*, parce que tel est en effet leur véritable office, parce qu'elles sont pour l'esprit un instrument qui sert, comme les équations en mathématiques, à substituer à une expression trop peu conforme aux besoins de l'esprit, une autre expression équivalente qui se rapproche mieux du terme de ses recherches (1).

Utilité des notions générales.

On voit maintenant quelle est la cause de cette merveilleuse facilité que les idées générales donnent à l'esprit, pourquoi elles

---

(1) Nous avons développé ailleurs, avec plus d'étendue, ces diverses fonctions qui constituent la fécondité des vérités générales. (Des Signes et de l'Art de penser, prem. partie, section II, chap. IV et V.)

semblent lui prêter des facultés nouvelles, plus de liberté dans la disposition de ses idées, plus d'étendue et de rapidité dans le coup-d'œil; elles sont à-la-fois pour lui un résumé des idées qu'il a acquises, une prescience de celles qu'il peut obtenir; elles sont comme un type simple et permanent qui représente la variété des objets particuliers et mobiles; un centre duquel partent, comme autant de rayons, toutes les notions individuelles; avec leur aide, il retrouve plus aisément, il compare plus exactement, il combine avec plus de hardiesse, parce que le système entier de ses idées se trouve distribué avec plus d'ordre et de symétrie.

Comment on a été conduit à en abuser.

La faculté de s'élever aux notions générales distingue l'homme de l'animal, et dans un degré supérieur elle distingue les philosophes du vulgaire. Les idées générales sont la lumière de la méditation. Ne nous étonnons donc point si les philosophes ont été conduits à s'exagérer l'importance de leurs usages, et à leur attribuer une sorte de privilège exclusif dans les sciences, lorsqu'ils les voyaient utiles à tant d'égards. Comme elles se trouvent aux points de réunion et comme aux embranchemens de

toutes

toutes les chaînes d'idées particulières, ils ont supposé qu'elles en étaient aussi l'origine, et comme les raisonnemens de transformation paraissaient être la principale voie pour la recherche de la vérité, ils ont supposé également que les axiômes sur lesquels reposent ces raisonnemens, constituaient les principes de toutes les connaissances humaines ; enfin, comme l'identité était le moyen universel de transformation, comme elle faisait sortir d'un principe unique une foule de vérités particulières, qui n'en étaient que la réflexion, on a supposé que la science toute entière pouvait être rappelée à l'identité absolue, et qu'un seul principe identique pouvait représenter l'universalité de nos connaissances (1).

Cette dernière supposition était juste, en la bornant au système des connaissances spéculatives. L'erreur était de croire que les vérités spéculatives suffisent à la science, lorsqu'elles ne peuvent au contraire que s'interposer entre les *vérités de fait primitives*, et *les vérités de fait subordonnées*, pour faire naître les secondes des premières.

---

(1) *Voyez* ci-devant chap. VIII, page 212.

Fonctions des vérités spéculatives relativement aux connaissances expérimentales.

Considérons donc maintenant les vérités primitives dans cette nouvelle fonction, et, pour y parvenir, restituons aux perceptions cette réalité que nous en avions détachée par l'abstraction, et faisons rentrer dans la classe des perceptions, ou vues immédiates de l'esprit, celles qu'il a des existences (1).

Première fonction.

Elles éclairent l'expérience.

Déja on aperçoit d'avance, qu'en vertu de la seule propriété qu'ont les raisonnemens spéculatifs d'être des instrumens de transformation, ils doivent fournir un moyen de découvrir de nouveaux rapports entre deux ou plusieurs faisceaux de faits connus chacun d'une manière immédiate et intuitive.

On aperçoit encore que certaines notions générales, également réalisées dans une série déterminée de faits, de faits immédiatement connus, peuvent servir à représenter cette série, et fonder certaines vérités générales d'expérience qui ne seront que le résumé des faits connus, et en exprimeront la collection sous une forme abrégée, sans s'étendre, il est vrai, hors des limites de cette collection elle-même.

On aperçoit enfin, qu'à l'aide des rap-

(1) *Voyez* ci-devant chap. XI, page 344.

prochemens, des décompositions et des combinaisons de toutes espèces, que les vérités spéculatives permettent d'établir entre les faits immédiatement connus, elles doivent nous mettre en état de les classer, de les distribuer symétriquement selon l'ordre des analogies.

Et telle est la première espèce de services que les vérités spéculatives rendent aux connaissances expérimentales, service dont les sciences naturelles elles-mêmes éprouvent souvent les effets. Elles n'ajoutent point encore un nouveau fait aux faits aperçus, mais elles nous aident à mieux saisir leurs relations, à les résumer, à les disposer dans un système plus favorable pour les opérations de l'entendement, et par-là même à leur donner des signes méthodiques qui en facilitent l'étude.

Seconde fonction.

Elles la fécondent.

Mais on peut entrevoir aussi qu'en supposant, d'une part, un faisceau composé de faits immédiatement aperçus, de l'autre, un faisceau de faits simplement combinés par l'imagination, et les comparant entr'eux, les vérités spéculatives venant à s'interposer entre ces deux termes complexes, transformant chacun d'entr'eux jusqu'à ce qu'ils

se trouvent réduits à des expressions semblables, nous feront découvrir quelquefois que ces deux termes complexes sont réellement identiques dans leurs élémens, quoique divers dans leurs formes, et que la raison sera autorisée par conséquent à conclure de l'un à l'autre, à transporter dans le second la réalité qu'elle aperçoit dans le premier.

Et telle est, par exemple, la fonction que les connaissances mathématiques remplissent à l'égard des données expérimentales de la physique et de l'astronomie. L'expérience immédiate aura mesuré une ligne tracée au bas d'une montagne, les deux angles formés à l'extrémité de cette bâse par des lignes dirigées au sommet de cette montagne, et par l'inclinaison de ces lignes sur l'horizon; le raisonnement spéculatif survient, et tranformant des grandeurs données, il en déduira par l'identité la hauteur perpendiculaire de la montagne qui n'avait pu être immédiatement connue. L'expérience immédiate a donné le mouvement aparent des astres autour de la terre. Le raisonnement spéculatif survient, et transformant les idées de ces mouvemens, en déduit l'immobilité du soleil et des étoiles, la mobilité

de la terre et des planètes, le mouvement des satellites autour de leurs foyers respectifs. Comment ces exemples, comment tant d'illustres exemples de l'emploi des spéculations mathématiques dans l'étude des lois de la nature, n'ont-ils pas ouvert les yeux à l'Empirisme? comment ne lui ont-ils pas fait pressentir tout ce qu'un sage emploi des spéculations philosophiques pouvait ajouter à l'étendue des connaissances humaines? Cet emploi, son efficacité sont fondés sur les mêmes principes; il n'a manqué aux spéculations philosophiques, pour engendrer des applications aussi fécondes, que d'être composées d'idées aussi bien déterminées, traduites dans une langue aussi rigoureuse, et dirigées par le génie d'un Euler et d'un Newton.

Mais essayons de pénétrer plus avant, et de découvrir le principe de cette fécondité que les vérités spéculatives portent dans les vérités de fait.

De la connexion entre les effets et les causes.

Cette fécondité est la suite de l'union, de la liaison raisonnée que les spéculations établissent entre les expériences.

Cette liaison est fondée sur le rapport des effets aux causes.

Le rapport des effets aux causes se déduit de la supposition d'une certaine constance dans le retour des mêmes phénomènes.

Cette constance enfin peut être déduite des seules expériences présentes et passées, à l'aide des seuls raisonnemens de transformation ou d'identité.

Afin de mettre ces vérités dans tout leur jour, plaçons-nous dans l'hypothèse la plus simple.

J'ai observé, une seule fois, si l'on veut, et par une perception immédiate, la rencontre successive de deux phénomènes que j'appelle *A* et *B*.

Admettons cette expérience comme une *donnée*.

La rencontre de *A* et *B* ne m'autorise point encore à établir entr'eux une connexion intime, de telle manière que l'un dépende de l'autre. La rencontre peut être entièrement fortuite et accidentelle.

Mais elle peut naître aussi d'une connexion secrète, durable et naturelle entre *A* et *B*.

Ces deux suppositions se présentent également à mon esprit et le partagent.

Mon entière ignorance sur ce qui a pu

déterminer la rencontre de *A* et de *B* rend à mes yeux ces deux suppositions également possibles, c'est-à-dire, que j'ai un égal motif pour admettre l'une et l'autre.

Mais je vais essayer de raisonner dans ces deux suppositions.

S'il existe entre *A* et *B* une connexion réelle et durable, ils doivent se reproduire toujours à la suite l'un de l'autre dans tous les tems et dans tous les lieux.

Si cette connexion n'existe point, si la rencontre a été accidentelle, il y aura autant de raisons à chaque retour de A, pour qu'il soit ou qu'il ne soit point suivi de B; par conséquent il sera tout-à-fait invraisemblable que A se trouve accompagné de B chaque fois qu'il se reproduira.

Cette invraisemblance deviendra d'autant plus grande, que A sera censé s'être répété plus souvent.

Elle sera complète enfin, lorsque A sera supposé s'être renouvelé un très-grand nombre de fois.

Ce serait une chose contradictoire à ma propre supposition que la rencontre constamment uniforme de *A* et de *B*, s'il y avait autant de raisons pour qu'ils ne se

suivent pas, qu'il y en a pour qu'ils se suivent (1).

---

(1) Nous exposons ici cette vérité dans le langage ordinaire, afin de lui laisser toute sa simplicité, et de la rendre également sensible pour toute les classes de lecteurs ; mais elle pourrait être également démontrée par la rigueur des méthodes mathématiques. Elle n'est en effet que la traduction et la conséquence du principe *étiologique* de M. De la Place.

Principe étiologique :

« Si un évènement peut être produit par un nom- » bre *n* de causes, les probabilités de l'existence de » ces causes prises de l'évènement sont entr'elles » comme les probabilités de l'évènement prises de » ses causes. »

Le nombre *n* de *causes* dans le principe *étiologique*, représente un nombre de chances également possibles pour expliquer la production de l'effet.

On peut donc appliquer ce principe à l'existence même ou à la non-existence d'une cause quelconque, pour expliquer la production de l'effet, deux chances également admissibles dans le cas de l'ignorance absolue, comme les chances représentées par le nombre *n* de causes sont également possibles dans le cas d'un commencement de connaissance.

Alors le principe *étiologique* se traduira de la sorte :

« Si un évènement peut être produit également par » l'effet d'une loi, l'existence d'une cause, ou sans le

Ainsi la succession constante de *A* et de *B* est le caractère d'une loi absolue qui unit *A* et *B*.

» concours d'une loi et d'une cause, la probabilité de
» la première hypothèse, ou de l'existence de la *loi*
» et de la *cause*, prise de l'évènement, sera à celle de
» leur non-existence, comme la probabilité de l'évè-
» nement prise de ces deux suppositions contraires. »

Soit *R* l'évènement, c'est-à-dire, la rencontre de *A* et de *B* à la suite l'un de l'autre; *S* la non réussite de l'évènement, ou la séparation de *A* et de *B*. Soit *L* la supposition de l'existence d'une loi et d'une cause, *H* la supposition contraire.

Dans la supposition H, *R* se trouve à chaque fois aussi possible que *S*.

Prenant deux exemples, la probabilité de la répétition constante de *R* dans ces deux cas, sera alors $= \frac{1}{4}$ celle de $S = \frac{3}{4}$.

Prenant dix exemples, la probabilité de la répétition constante de *R*, toujours dans la supposition H, sera $= \frac{1}{1024}$ et celle de $S = \frac{1023}{1024}$.

Prenant un nombre *n* d'exemple, la probabilité d'une répétition constante de *R* ne sera plus à la probabilité d'une aparition quelconque de *S* dans un exemple que comme $\frac{1}{2^n}$ est à $\frac{2^n - 1}{2^n}$.

Supposons maintenant l'évènement réalisé, et que pendant un nombre *n* de fois, *R* se soit constamment répété, sans que jamais *S* ait paru; appliquant le principe *étiologique* pour évaluer les probabilités contraires de H et de *L*, nous trouverons qu'elles

La succession inconstante de A et de B est le caractère et le signe identique de l'absence de cette loi.

Ce point établi, si maintenant un des résultats se trouve réalisé, si *A* et *B* se sont constamment succédés l'un à l'autre, la même vérité identique, la même *équation métaphysique* (qu'on m'accorde ce terme) établit que la supposition d'une loi absolue est effectivement réelle ; j'aurai pour affirmer l'existence d'une loi, les mêmes motifs que j'avais dans la supposition qu'il n'y eût point de loi pour affirmer que la suite d'expériences ne donnerait pas le retour persévérant des deux phénomènes successifs.

En effet, c'est le même raisonnement pris en sens inverse, c'est la même *équation métaphysique* transposée, et dont un des deux termes se trouvant identique à mes expériences, communique à l'autre sa propre réalité (1).

---

sont entr'elles comme $\frac{1}{2^n}$ est à $\frac{2^n-1}{2^n}$, c'est-à-dire, que la probabilité de l'existence d'une cause croît précisément comme le nombre de chaînes primitives, élevé à une puissance égale au nombre de fois pendant lequel la rencontre de A et B s'est trouvée constamment réalisée.

(1) Ce raisonnement n'est autre, au fond, que le

Si la loi est reconnue, j'appellerai *A* une *cause* et *B* un *effet*. Ce que c'est qu'une *cause* et un *effet*.

---

principe établi par Bernouilli, au commencement de sa *stochastique*, et qui est traduit en ces termes par MM. Prévost et l'Huillier. (Mémoires de l'Académ. de Berlin, an 1796. — Phil. spécul. page 6.)

« Lorsqu'en vertu d'une certaine détermination » des causes, plusieurs évènemens nous paraissent » également possibles, nous feignons que tous ces » évènemens ont lieu successivement tour-à-tour et » sans répétition. »

En effet, qu'on suppose *une certaine détermination des causes propre à nous faire considérer plusieurs évènemens comme également possibles*, ou qu'on suppose *une absence totale de causes qui* sans doute est aussi justement *propre à nous faire considérer ces mêmes évènemens comme également possibles*, le principe reste le même, et la conséquence subsiste.

Qu'on l'observe bien, l'hypothèse d'une cause qui dans nos idées peut également engendrer un double effet, ou l'hypothèse d'une absence totale de cause, dans laquelle le double évènement présente des chances parfaitement égales, c'est la même hypothèse relativement à la probabilité de l'évènement.

Ainsi le principe *stochastique* qui sert à fixer l'application des causes dans le cas où la cause est connue et l'effet inconnu, le même principe sert à fixer la notion des causes, dans le cas où l'existence de la cause est inconnue.

En donnant ces noms de *cause* et d'*effet*, je n'entends dire autre chose si ce n'est que *B* est tellement lié à *A*, tellement dans sa

---

Une *cause* n'est pour nous qu'un nom sous lequel nous nous désignons notre ignorance. Ce nom exprime seulement une *puissance ;* il exprime la possibilité qu'un tel phénomène soit produit à la suite d'un autre phénomène. Lorsque j'hésite à prononcer sur l'existence d'une cause quelconque, je suis partagé absolument de la même manière par la possibilité de l'évènement et la possibilité contraire.

Que je sache qu'une cause peut également produire deux effets, ou que je sache seulement que deux effets sont également possibles, j'ai toujours la même donnée pour mon calcul.

Pour appliquer le principe de l'hypothèse *stochastique* à l'existence des causes en général, il n'est donc besoin que d'employer le même raisonnement, en le faisant remonter un peu plus haut.

J'insiste sur ces réflexions, parce que j'ai été souvent étonné en lisant l'excellent Mémoire de MM. Prévost et l'Huillier, que je viens de citer, de voir ces deux savans, à la fin de leur Mémoire, penser que ce raisonnement suppose l'existence des causes comme une donnée déja établie, et ne peut servir à la démontrer.

C'est au reste une erreur bien rare pour des savans, que celle de ne point assez généraliser leurs propres principes.

dépendance, qu'il doit constamment lui succéder.

Je ne pénètre point dans la raison secrète de cette dépendance, je ne peux y pénétrer, je n'ai pas besoin d'y pénétrer; il me suffit de reconnaître que cette dépendance existe.

Quoique cette loi ait été d'abord conçue dans mon esprit; qu'elle soit en partie son ouvrage; qu'elle n'exprime que les motifs qu'il a pour attendre le retour des mêmes phénomènes, elle a cependant un fondement réel, quoique inconnu, dans la nature même de ces phénomènes, puisque mes motifs ont été pris dans l'ordre des réalités.

Voici donc une nouvelle espèce de vérités générales applicables à l'expérience, de vérités dont la généralité est absolue; car la loi enferme dans la notion de constance les faits à venir comme les faits passés, et les faits qui se réalisent dans un lieu, comme ceux qui se réalisent dans un autre lieu.

Qu'il existe réellement des causes.

Mon expérience acquise et celle des autres hommes à laquelle je suis admis à participer, me font remarquer certains phénomènes qui, en tous tems et en tous lieux, ont été constamment suivis de certains autres phénomènes. Je suis donc autorisé à

à six faces seulement; il affirmera sans hésiter que le même point ne sortira pas constamment et uniquement, parce qu'il n'y a pas de loi connue qui unisse l'aparition de ce point au mouvement du bras et à l'agitation du cornet. Que le même point sorte constamment, cet individu soupçonnera de suite une loi cachée qui détermine cette préférence.

On a dit que le vulgaire, en attendant chaque matin le retour du soleil, ne fait qu'obéir à une aveugle et mécanique habitude.

En disant cela, on a fait injure au vulgaire.

Je suppose tous les hommes qui composent ce vulgaire jetés pour la première fois sur la terre avec leurs facultés entières et développées, attentifs au spectacle qui va s'offrir à leurs yeux. Le soleil se lève, parcourt l'horizon; ils admirent, ils bénissent sa présence; ils déplorent son départ au moment où les ténèbres de la nuit commencent à les envelopper; tous craignent d'y être ensevelis à jamais. Mais le soleil se montre de nouveau, et de nouveau disparaît après avoir fourni sa course; cette fois leur désespoir est moins profond. — Hier, disent-ils, il nous échappa de même; il était

possible qu'il ne nous fût pas rendu ; ma s'il n'y avait eu une loi qui le rappelât, est probable qu'il eût reparu sur nos têtes? s'il y a une loi qui le rappelle, ne le reve rons-nous pas encore? — Et en effet cet poir est confirmé; la même scène se reno velle, le raisonnement acquiert une nouve force par une expérience de plus ; l'esp est plus unanime, il est mieux motivé. chaque répétition de ce retour périodiq cette conclusion devient plus puissante, lorsqu'enfin elle a eu lieu tant de fois qu' a cessé d'en tenir compte, on ne doute plu et les pères disent aux enfans : — si le r tour du soleil n'était lié par une loi fixe durable aux révolutions du tems, nous l'aurions pas observé d'une manière au constante; s'il ne devait pas suivre la mêm marche à l'avenir, il n'y avait pas de rais pour qu'il l'observât si fidellement dans passé (1).

« (1) Le motif de croire, dit Condorcet, que sur « » millions de boules blanches mêlées avec une noi » ce ne sera point la noire que je tirerai du prem » coup, est de même nature que le motif de cro » que le soleil ne manquera pas de se lever demai

Il est vrai ensuite que l'habitude s'empare des idées que le raisonnement d'abord avait

---

» et ces deux opinions ne diffèrent entr'elles que » par le plus ou moins de probabilité. » (Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions, etc. Discours prélim. page 11.)

Les savans que j'ai déja cités font sur ce passage de Condorcet les observations suivantes :

« La persuasion analogique qu'éprouve tout homme de voir se représenter un évènement naturel (tel que le lever du soleil), est d'un genre différent de la persuasion représentée par une fraction dans la théorie des probabilités. Celle-ci peut lui être ajoutée; mais l'une peut exister sans l'autre. Elles dépendent de deux ordres de facultés différens. Un enfant, un animal éprouvent la première, et ne forment aucun calcul, explicite, ni même implicite. Il n'y a aucune dépendance nécessaire entre ces deux persuasions; celle que le calcul apprécie est raisonnée, et même, jusqu'à un certain point, artificielle; l'autre est d'instinct et naturelle. Elle dépend de quelques facultés intellectuelles dont l'analyse n'est pas facile, et probablement en très-grande partie du principe de la liaison des idées. »

(*Mémoires de l'Acad. de Berlin, an* 1796, *sur l'art d'estimer la probabilité des causes par les effets*, par MM. Prévost et l'Huillier, parag. 18.)

Des deux sortes de persuasion distinguées ici par MM. Prévost et l'Huillier, une seule mérite véritable-

unies; elle assujetit nos organes à une sorte de jeu périodique analogue à la reproduction périodique des phénomènes; elle nous accoutume à attendre le retour des mêmes choses dans toutes les circonstances qui nous paraissent semblables; elle remplace le raisonnement en quelque cas; mais elle empêche la naissance d'une réflexion rai-

ment ce titre, celle qui est définie par Condorcet. Un enfant, un ignorant, n'apprécient point la probabilité rigoureuse du retour du soleil; mais ils jugent fort bien qu'il y a sur ce point une immense probabilité. Ils peuvent aussi bien en avoir la connaissance implicite qu'ils ont celle de la probabilité contre la sortie d'une boule noire mêlée à une multitude de boules blanches; car le raisonnement en est très-facile.

Quant au penchant irraisonné qui persuade aussi au vulgaire le retour du soleil, et qui vient confirmer le raisonnement de probabilité, ce penchant ne doit point être honoré, ce me semble, du nom de *persuasion*, car il n'est que l'effet d'une habitude aveugle qui attend les mêmes effets dans les mêmes circonstances.

Toutefois ce penchant peut naître encore d'une induction générale tirée de la constance des lois de la nature; mais cette induction est bien plus difficile encore à établir que le raisonnement direct de probabilité.

sonnée dans un grand nombre d'autres, et elle finit par substituer un Empirisme stérile à une étude philosophique des lois de la nature (1).

---

(1) Il nous semble que d'après les considérations qui viennent d'être établies, la théorie de l'*association des idées* de Hartley, toute ingénieuse qu'elle est, croule d'elle-même.

Si l'on refuse au raisonnement le pouvoir d'unir les faits par une légitime déduction, la simple liaison des idées qui demeure alors l'unique ressource de l'esprit, ne peut être qu'un instrument pour la mémoire, et non un moyen de persuasion. La liaison des idées retracera, à l'occasion d'un fait, l'image du fait qui l'a accompagné, mais sans autoriser à affirmer qu'aucune réalité positive correspond à cette image. A l'heure qui précède le retour du soleil sur l'horizon, je *penserai* au lever du soleil, mais je ne l'*attendrai* point.

Si la simple liaison des idées devient quelquefois en nous une occasion d'étendre nos affirmations, c'est qu'obéissant à une aveugle habitude, nous transportons mécaniquement à l'une d'elles la réalité qui appartient à l'autre, croyance toute arbitraire, préjugé produit par l'inattention, et dont nous avons expliqué l'origine. (*Voyez* ci-devant chap. VIII.)

Les jugemens positifs fondés sur cette simple liaison des idées, n'ayant d'autre guide que l'habitude, n'engendreront que cet Empirisme de l'ignorance dont nous avons parlé au commencement de ce chapitre.

Voilà ce qui se passe chez le vulgaire, voici ce qui se passe chez les philosoph et chez les hommes éclairés. La déductic par laquelle nous remontons des effets a

---

Alors la théorie de Hartley n'expliquera que l'Emp risme seul, et non point l'expérience scientifique philosophique; elle détruira même cette expérienc ou plutôt elle sera démentie par elle. Ainsi cette h pothèse ne sera point suffisante, et n'offrira pas l'e plication desirée.

Admettons cependant que cette hypothèse soit su fisante, qu'elle puisse expliquer tous nos jugeme sur l'expérience; de ce qu'elle est suffisante, il ne s'e suit point qu'elle est démontrée. Au contraire, no venons de voir qu'un raisonnement légitime autori également ces manières de juger, et les explique; nous pouvons observer que ce raisonnement s'exécu d'une manière plus ou moins développée dans l'espr de la plupart des hommes.

Enfin, si nos jugemens sur la liaison des effets au causes n'étaient fondés que sur la simple associatio mécanique de nos idées, s'ils n'avaient point un prin cipe réel dans la nature, il y aurait à chaque instan un très-fort pari à faire qu'ils vont être démentis pa l'expérience qui va suivre. Car, pourquoi la natur obéirait-elle à la liaison de nos idées?... Mais l'expé rience survient, nos jugemens, loin d'être démentis sont confirmés. Ce sont donc nos liaisons d'idées qu se conforment aux lois de la nature.

causes est celle que nous répétons le plus fréquemment, parce qu'elle est le lien de toutes nos connaissances positives; en devenant très-familière, elle devient aussi très-rapide; elle devient tellement rapide que nous l'exécutons comme par un seul mouvement instantané de l'esprit; la réflexion n'est plus maîtresse de s'arrêter sur ses divers termes pour les énumérer successivement; nous plaçons donc cette connexion au rang des vérités intuitives, parce que nous n'avons en quelque sorte que la conscience de l'union établie entre les deux termes, et que nous perdons de vue ses motifs.

Point d'effet sans cause.

Plus nous étudions la nature, plus nous remarquons la constance et la régularité qui préside au retour de tous ses phénomènes; nous reconnaissons que cette constance elle-même est une loi, et donnant à cette loi, par un raisonnement semblable, une généralité absolue, nous proclamons la grande maxime : *point d'effet sans cause* (1).

(1) Ce principe, *point d'effet sans cause*, peut être aussi considéré comme une vérité identique, comme un axiôme indépendant de l'expérience, si par *effet*

Une fois que nous sommes en possession de la connaissance de certaines lois, nous pouvons conclure des faits connus à certains faits inconnus, du passé à l'avenir, des faits immédiatement présens à ceux qui sont placés hors de la portée actuelle de nos sens; car nous concluons de la cause aperçue, à l'effet inaperçu, et réciproquement; et c'est ainsi que nous franchissons le passage qui étonnait la philosophie lorsqu'elle en considérait la hardiesse.

Système général des causes.

La cause à laquelle nous avons attaché un effet, se montre elle-même à son tour effet par rapport à une cause antérieure; l'effet que nous avons subordonné à une cause, se montre cause à son tour à l'égard d'un effet subséquent; ainsi les anneaux détachés que nous avions formés, se réunissent en une grande et admirable chaîne, en une chaîne

---

nous entendons *ce qui est produit*; car, il est visible alors que le mot d'*effet* renferme implicitement la notion d'une *cause*, puisqu'il renferme celle d'une action. Mais ainsi interprété, le principe est de peu d'usage, puisqu'il restera à demander si un évènement est *produit*, ou ne l'est pas, s'il peut arriver de lui-même, sans action, sans intervention de quelque chose hors de lui.

qui représente pour nous le systême de la nature, en une chaîne qui sera complète et sans intervalle, quand la science de l'homme sera arrivée à son dernier perfectionnement, si toutefois il lui est donné d'y atteindre.

Ce n'est pas tout encore, et de même qu'après avoir observé la constante succession de deux phénomènes nous leur attachons les propriétés d'effet et de cause, de même aussi, après avoir étudié le systême général des causes naturelles, nous concluons de certains effets observés, à l'existence de certaines causes que nous n'avons pu apercevoir immédiatement.

Comment on conclut de l'analogie des effets à celle des causes.

Si nous y faisons bien attention, c'est encore la même manière de procéder, fondée sur le même principe, nous concluons alors de l'analogie des effets à l'analogie des causes. Or, qu'est-ce que l'analogie? C'est l'identité de certains caractères placés dans d'autres circonstances, développés dans d'autres proportions; mais c'est toujours l'identité. Ainsi je ne suis point placé au sein de la pensée de mon semblable, pour assister à ses opérations intimes, je ne vois que ses actions extérieures; mais ce systême

d'actions est semblable au mien, et j'e
conclus qu'il y a en lui un système c
facultés intellectuelles et appétitives sen
blable à celui qui me gouverne ; il n'y a p
identité dans les sujets, mais il y a identi
dans les caractères ; et la cause qui se dé
veloppe dans mon semblable, comparée
ce qui se passe en moi-même, est comm
le quatrième terme d'une *proportion méta*
physique. Ainsi encore l'exercice de la bont
de la puissance et la sagesse que j'aperço
dans les intelligences qui m'entourent me fou
nit le fondement d'une analogie d'un nouve
ordre, lorsque je compare leurs production
avec le dessein général des lois de l'univers
Les effets de cet exercice dans les êtres limité
que j'aperçois sont aussi imparfaits que leur
facultés ; mais ils sont dans la proportio
de leurs facultés. Le dessein général de l'uni
vers me présente des effets semblables, mai
bien plus vastes, bien plus complets, dan
de plus hautes proportions ; l'analogie m
reconduit à une cause qui réunit aussi la sa
gesse, la puissance et la bonté dans des pro
portions sublimes, et je dis : cette intelli-
gence suprême est aux intelligences limitées
ce que le plan universel de la création es

Exemple tiré de l'existence d'une première cause.

aux conceptions des intelligences subordonnées, dans l'exercice réuni des trois facultés dont j'ai fixé les caractères.

S'il m'est permis de dire de la sorte, je reconnais l'existence des êtres semblables à moi, comme le géomètre après avoir établi son niveau, fixe la hauteur égale d'un objet placé dans l'éloignement; je reconnais l'existence de l'être des êtres comme l'astronome calcule sur un faible triangle la prodigieuse hauteur de l'astre qui brille sur nos têtes (1).

---

(1) En nous élevant d'un effet connu, à une cause inconnue, nous ne composons la notion de cette cause que d'idées déduites des causes que nous connaissons. La nouvelle combinaison que nous formons de ces idées, la nouvelle extension que nous leur donnons, forme le caractère de cette nouvelle cause. Nous pouvons donc raisonner sur cette cause, quoique étrangère à notre expérience immédiate, sans contredire en rien les principes de la génération des idées.

Or, en démontrant qu'il existe une cause qui réunisse certains caractères, d'après les effets soumis à notre expérience, nous raisonnons de la même manière que pour déterminer le retour des causes connues.

Voici en effet comment nous raisonnons :

« Une cause qui réunit certains caractères déter-
» minés, produira un certain effet déterminé qui lui
» correspond. »

Troisième fonction des vérités spéculatives.

Toujours constante et égale à elle-même dans ses lois générales, la nature se montre

---

« Une cause qui ne réunirait point ces caractè-
» res, pourrait également produire tels ou tels effets
» indéterminés pour elle. »

« Mais l'effet qui se trouve réalisé est précisément
» celui qui correspondait à la première cause. »

« Nous avons donc pour admettre l'existence de
» cette cause inconnue, avec les caractères indiqués,
» les mêmes motifs que nous avions dans la supposi-
» tion de la non-existence de cette cause, pour ne
» point attendre l'effet qui a eu lieu. »

Prenons un exemple.

Une pièce de monnaie peut être tellement peu homogène, qu'elle doit tendre, lorsqu'elle est jetée en l'air, à retomber ordinairement sur une de ses faces plutôt que sur l'autre.

On m'a donné une pièce de monnaie. J'ignore si elle est mécaniquement homogène; je veux m'en assurer, je la jette en l'air à diverses reprises.

Je ne vois que l'effet; mais l'effet expérimenté me reconduit à la cause que je ne puis expérimenter directement.

Si la pièce retombe constamment sur la même face, je conclus son hétérogénéité, par cette seule raison que dans le cas contraire j'avais des chances contraires, à chaque coup, pour croix ou pile.

On voit que c'est encore ici l'application du principe étiologique si fécond posé par M. De la Place.

prodigue de variétés dans les combinaisons particulières. Les phénomènes simples et

---

Le principe étiologique renferme en abrégé la démonstration d'une cause intelligente, dans la supposition d'un effet qui présente un système complet de moyens propres à produire un certain résultat.

La cause intelligente ayant eu la connaissance anticipée du résultat, et des moyens qui pouvaient y conduire, la volonté et la puissance de diriger les moyens à cette fin, a pu trouver dans le système que présente l'effet, le motif de le produire.

Mais pour la cause aveugle, quelle qu'elle soit, ce motif n'existe pas; toutes les combinaisons lui sont égales, quels que soient leurs rapports à un résultat qu'elle n'a pas prévu.

Il n'y a pas de milieu entre les deux suppositions d'une cause aveugle et d'une cause intelligente. *Nécessité*, *hasard*, ces deux mots ne désignent rien, ou ne désignent que des conceptions idéales de notre esprit, ou ne représentent que des causes aveugles. Un *résultat* qui n'existe point encore, des *relations* à ce résultat, qui ne sont que des manières de penser d'une intelligence, ne peuvent être pour de telles causes un principe, une loi de détermination.

La cause intelligente est donc ici comme dans l'exemple précédent, l'hétérogénéité du métal; le système de moyens approprié à un résultat, comme la chûte constante de la pièce d'un même côté.

Ceux qui supposent que la *nécessité* pourrait bien avoir produit le même effet que j'attribue à la cause

élémentaires nous découvrent seuls la régularité propre à diriger notre esprit. Les

---

intelligente, parlent-ils d'une nécessité inhérente à la nature des choses? d'une *nécessité métaphysique*? — Alors je leur demanderai s'ils ont donc pénétré l'éternel mystère d'une telle nécessité? S'ils ajoutent, comme ils devraient le faire, qu'ils ignorent la nature, les conditions, les lois de cette nécessité métaphysique qui plane sur les êtres et sur les combinaisons réelles, j'en concluerai qu'ils doivent, pour être conséquens, la supposer également indifférente à tel ou tel effet, à telle ou telle combinaison, puisqu'une cause en tout inconnue, même dans l'hypothèse qui la conçoit, ne peut offrir de motif à la raison, de lui attribuer plutôt tel ou tel genre d'action.

S'ils n'entendent par *nécessité* que celle qui est renfermée dans l'ordre de nos idées, je répondrai : cette nécessité n'est qu'une force *logique*, elle n'exprime que l'identité de nos raisonnemens, elle est sans action réelle hors de notre esprit, et ne peut influer sur la marche des évènemens.

Si enfin ils entendent parler de la *nécessité physique*, je répondrai encore : cette nécessité n'est autre chose que la conséquence que nous déduisons de la constance des lois de la nature que nous avons expérimentée, elle ne sera donc relative qu'à la *reproduction*, à la *répétition* d'un effet déja donné et observé; mais elle n'a aucun trait à la *production primitive* de cet effet et aux lois de la *combinaison* qu'il renferme en lui-même, indépendamment de sa répétition.

phénomènes complexes nous embarrassent par le concours d'une foule de causes qui se modifient réciproquement. Nous serions donc presque toujours hors d'état de démêler la notion des lois, et de l'appliquer ensuite à des circonstances données, si nous n'avions un moyen de décomposer et transformer à notre gré toutes ces expériences complexes, pour les comparer les unes aux autres et découvrir les conditions qui leur sont communes. Ce sont encore les vérités spéculatives, instrumens de transformation qui nous dirigent dans ce travail ; elles nous aident à faire sortir une loi générale et simple d'un grand nombre de phénomènes particuliers et complexes, elles nous aident à retrouver dans un phénomène particulier et complexe, le concours simultané de plusieurs causes qui nous étaient connues dans d'autres combinaisons.

Or, il y a deux manières de déduire de l'expérience la connaissance de certaines lois. Les lois du mouvement, par exemple, se démontrent également de deux manières ; ou en les déduisant de ce fait simple et constaté qui compose pour nous la nature du mouvement, c'est-à-dire, d'une loi antécédente

Deux manières de raisonner d'après l'expérience.

et plus générale encore ; ou en les rendant [illegible] par des expériences détaillées, c'est-à-dire, par ces applications particulières et ces phénomènes plus complexes. Lorsque l'auteur de Télémaque nous enseigne cette maxime, *que la confiance des peuples fait la puissance des rois*, une telle maxime peut être justifiée par de simples considérations sur la nature humaine, qui sont pour nous un résumé d'expériences très-générales; elle peut être justifiée également par les exemples de l'histoire qui nous montrent, dans l'abus du pouvoir, le signe constant de la ruine du pouvoir. Selon qu'une science a obtenu, par des expériences comparées, des lois plus générales et plus simples, elle est plus susceptible du premier mode de démonstration. Des lois aussi générales ne doivent être admises sans doute qu'avec les plus extrêmes précautions, et à la suite d'un système complet de comparaisons. La précipitation, la négligence, la présomption de l'esprit humain l'exposent à les adopter trop facilement. Mais lorsqu'une fois elles sont régulièrement obtenues, elles offrent un mode de démonstration bien plus rapide, et bien plus riche en résultats ; alors le se-

cond mode de démonstration, celui qui repose sur les exemples particuliers ne doit guère être employé que comme un moyen d'épreuve, de révision et de confirmation. C'est pour n'avoir point distingué avec assez de précision ces deux modes différens d'employer les instructions de l'expérience, qu'on a si fort multiplié les mésentendus sur la prétendue opposition de la spéculation et de l'observation, de la théorie et de la pratique, des méthodes *à priori* et des méthodes *à posteriori*. La vraie spéculation, la vraie théorie, n'est qu'un résumé d'une observation, d'une pratique plus étendue et judicieusement généralisée. C'est donc à tort qu'on s'est prévalu des maximes de l'expérience pour limiter la véritable science aux exemples de détail; c'est à tort qu'on s'est prévalu de l'inutilité, de la lenteur des procédés de détail, pour condamner les maximes de l'expérience.

De la théorie et de la pratique.

On pourrait donc définir la théorie, *une expérience générale convertie en loi*, et la pratique *une théorie appliquée par des exemples de détail.*

Cependant il est un grand nombre de circonstances qui nous présentent des phé-

De l'emploi des inductions.

nomènes tellement complexes qu'il n'est pas facile de démêler les lois simples dont elles renferment la combinaison, et d'une autre part il est un grand nombre de sujets à l'égard desquels nos expériences ne sont point encore assez nombreuses et assez complètes pour autoriser une application rigoureuse des notions de *causalité*. C'est alors que nous recourons aux *inductions*. Les inductions ne sont qu'une démonstration commencée et encore imparfaite, par le manque de données requises; elles forment le supplément de nos connaissances exactes sur les lois de la nature; elles sont aussi comme la préparation et l'ébauche des connaissances futures. Toute induction peut être réduite à un calcul de probabilité; elle exprime la probabilité qui, dans un certain phénomène, doit faire attribuer la notion des causes plutôt à telle circonstance qu'à telle autre. Et cette probabilité croît en raison de l'étendue des analogies.

Et des hypothèses.

L'emploi des hypothèses dans les sciences peut être rappelé de même à un calcul de probabilité. Les hypothèses sont comme autant de prototypes que l'esprit se crée à lui-même, et dans lesquels il se représente un système

système possible de lois et de causes qu'il n'a pu encore expérimenter : cherchant à l'aide des transformations les résultats auxquels cette combinaison pourrait conduire, il compare ces résultats à ceux qui sont donnés par l'expérience immédiate. Si ces résultats sont identiques, il en résulte en faveur de l'hypothèse imaginée une probabilité d'autant plus forte que les conditions de l'explication exigée étaient plus difficiles à remplir, et que les moyens d'explication ont été plus simples.

Exagérations des Empiriques.

C'est donc une exagération condamnable, quoique bien fréquente dans notre siècle, que de prétendre proscrire absolument l'emploi des inductions et des hypothèses. Si ces moyens sont employés avec toutes les précautions de la prudence, si, après y avoir recouru, on n'accorde point à leurs résultats une plus grande confiance que celle qui est déterminée par la probabilité sagement appréciée, on tire de ces méthodes, sinon une lumière abondante et complète, du moins une lueur préférable sans doute aux ténèbres; sinon des résultats positifs, au moins de précieuses espérances. Et, qu'on le remarque bien, c'est par de semblables lu-

mières, par de telles espérances, que le génie acquiert le pressentiment de ses futures découvertes; elles lui donnent occasion de soupçonner une vérité encore à demi-voilée; elles l'excitent à de nouvelles recherches; elles le guident dans ses essais, et assignent un but à ses tentatives. Il n'est pas une grande découverte dont la conception encore informe dans l'esprit de son auteur, n'eût paru une téméraire hypothèse; mais s'il n'eût point conçu une telle hypothèse, il n'eût pas exécuté toutes les recherches nécessaires pour l'éprouver. Mélange singulier de hardiesse et de prudence, le génie s'avance armé de la seule méditation dans les immenses espaces du possible; il y forme des combinaisons qui sont toutes entières à lui, dont il est le créateur; mais il revient ensuite essayer ces combinaisons dans l'ordre des réalités; il appelle à son secours l'art des expériences; il vérifie tout avec une sévérité rigoureuse; et la vérité se livre à lui, parce qu'il a su aller au devant d'elle.

Condamnées par un témoignage éclatant.

C'est donc le génie des sciences qui de son auguste tribunal prononce la condamnation de l'Empirisme, de cet Empirisme qui, toujours immobile et passif, s'arrête dans

les expériences de détail, ne sait ni les unir, ni les généraliser, ni les transformer; pour lequel il n'y a que des faits privés, isolés contingens; qui n'admet ni lois, ni causes, ni systêmes, ni prévoyance; qui interdit à la raison l'étude des possibilités; qui, en un mot, avec toutes les données de la science, ne peut cependant construire la science, parce qu'il ignore l'art d'assembler ses élémens.

De l'Empirisme psycologique.

L'Empirisme se montre avec les mêmes caractères, lorsque dans l'étude des facultés intellectuelles et morales de l'homme, il prétend tout réduire aux impressions passives que nous transmettent nos sens externes, et souvent même au seul jeu mécanique des organes qui servent d'instrumens à nos sens.

Si toutes les facultés intellectuelles se réduisent à la sensation.

Lorsqu'on avance que toutes les opérations de l'esprit humain se réduisent à la *sensation*, ou bien on donne un seul nom collectif à des phénomènes très-divers, et alors on ne se distingue de l'opinion générale des philosophes que par un langage particulier, ou bien on suppose que ces phénomènes sont réellement identiques entre eux, et alors on néglige, par une observation inexacte, des différences très-essentielles.

Il y a d'abord entre la *sensation* proprement dite, et la *perception*, la même différence qu'il y a entre un objet éclairé par la lumière du jour et cette lumière elle-même. De plus, une *perception double* n'est point encore une *comparaison* ; car il faut une nouvelle circonstance ; il faut que cette perception émane encore d'un *moi identique*, et par conséquent d'un *moi simple*, qui s'y applique simultanément. Une *comparaison* n'est point encore un *jugement* ; elle n'en est que la *matière*, la préparation, et il y a un grand nombre de *jugemens* qui ne sont point des *comparaisons* comme ceux qui affirment l'existence, que nous avons appelés des *jugemens de fait* (1). La *sensation* même perçue n'est pas la *réminiscence*, car il faut un nouvel acte de l'esprit qui reconnaît l'*identité* de son *moi* dans des états divers ou semblables. La *perception* n'est point la *conscience*, car la *conscience* est cet acte de l'esprit par lequel il réfléchit sur sa *perception* elle-même, comme sur l'agrément ou le désagrément dont la sensation est ac-

(1) *Voyez* ci-devant chap. IX, page 200.

compagnée, par lequel il réfléchit à-la-fois sur toutes les opérations de l'esprit et les déterminations de la volonté. Il est difficile de comprendre ce que veut dire Condillac avec cette expression : *la sensation transformée ;* mais en admettant que l'expression soit claire et le fait exact, il restera à expliquer comment s'exécute cette transformation, avec quel instrument; et alors il faudra bien admettre en nous une faculté distincte de la sensation, une faculté qui agit sur la sensation pour la transformer en effet ; il faudra admettre autant de facultés transformatrices qu'il y a de transformations successives, et alors on en reviendra encore au même point. Confondre les facultés actives de l'esprit avec la sensation sur laquelle elles s'exercent, n'est-ce pas la même chose que si on confondait l'industrie de plusieurs ouvriers avec la matière brute qu'ils élaborent tour-à-tour?

C'est donc avec raison que Locke a marqué dans la faculté de *réflexion* l'une des deux sources de nos connaissances, puisqu'elle seule nous révèle l'existence du *moi*, ses modifications et ses actes. Dès-lors la réflexion aura un ordre de faits pri- **Des vérités de l'ordre moral.**

plus besoin d'expliquer les vertus par les passions; les sentimens moraux, et les lois

---

» Mais ce besoin, dira-t-on, n'est pas toujours un » besoin physique. — A quoi, répondrai-je, tient le » charme de la conversation d'un ami? au plaisir d'y » parler de soi. La fortune nous a-t-elle placés dans » un état honnête? on s'entretient avec son ami des » moyens d'accroître ses biens, ses honneurs, son » crédit et sa réputation. Est-on dans la misère? on » cherche avec ce même ami les moyens de se sous- » traire à l'indigence, et son entretien nous épargne » du moins, dans le malheur, l'ennui des conversa- » tions indifférentes. C'est donc toujours de ses peines » et de ses plaisirs dont on parle à son ami. Or, s'il » n'est de vrais plaisirs et de vraies peines, comme je » l'ai démontré plus haut, que les plaisirs et les » peines physiques, (plus haut Helvétius les a réduits » à la faim, la soif, le froid, la chaleur, et le physi- » que de l'amour.) Si les moyens de se les procurer » ne sont que des plaisirs d'espérance qui supposent » l'existence des premiers, et n'en sont, pour ainsi » dire, qu'une conséquence, il s'ensuit que l'*amitié*, » *ainsi que l'avarice*, *l'orgueil*, *l'ambition et les autres* » *passions*, *sont l'effet de la* sensibilité physique. » (De l'esprit. Discours III, chap. XIV.)

Je ne conçois rien de plus propre que ce passage à montrer combien il est *impossible d'expliquer les affections morales par la sensibilité physique*, combien il est nécessaire, par conséquent, d'y reconnaître des

générales qui en dérivent formeront un ordre de vérités entièrement à part qui aura ses faits primitifs et indépendans, comme les sciences fondées sur les instructions du sens externe. La raison du philosophe s'arrêtera, dans l'ordre moral, au même point que l'instinct du vulgaire; je veux dire, au témoignage de la conscience; et loin d'être humilié de cette rencontre, il s'applaudira de trouver le principe de la législation qui doit diriger sa vie et assurer sa félicité dans les conditions fondamentales de sa propre nature, et il dira: *Homo sum humani nihil à me alienum puto.*

élémens d'un ordre particulier, des élémens moraux; combien on est exposé à s'égarer, lorsque, abandonnant le témoignage solemnel et simple de la *conscience* intime, on vient chercher des explications pour des *faits primitifs* que la raison doit recevoir comme des données.

Les moralistes qui veulent expliquer l'amitié et les affections morales, par la *faim*, la *soif*, le *froid* et le *chaud*, ressemblent à ces physiologistes qui veulent expliquer la vie animale par la chimie et le mécanique.

CHAPITRE XIII.

Considérations sur le Criticisme.

Le résultat le plus frappant, auquel nous ramène constamment l'histoire de la philosophie, c'est que si cette science peut jouir tout ensemble de quelque certitude ou de quelque fécondité, elle ne peut trouver ces avantages que sur une route moyenne, entre le Dogmatisme qui affirme arbitrairement, et le Scepticisme qui rejette toute vérité; entre la spéculation rationnelle, qui ne se fonde que sur des axiômes identiques, et l'Empirisme, qui n'admet que des faits isolés et contigus; entre l'Idéalisme qui condamne l'esprit à une absolue solitude, et le Matérialisme qui le condamne à une absolue dépendance; ce résultat est aussi le corollaire général de toutes les considérations que nous avons établies jusqu'à cette heure. **Condition essentielle exigée par la vraie philosophie.**

Kant a eu le mérite de sentir parfaitement cette vérité, et la sagacité seule avec **Kant en a eu un très-juste sentiment.**

laquelle il a démêlé les besoins de la philosophie à l'époque où il était placé, au milieu de la nation à laquelle il appartient, suffirait pour lui donner déja bien des droits à notre estime. Le Dogmatisme se discrédite de lui-même dans un siècle éclairé; le Scepticisme ne peut être pour l'esprit humain qu'un état passager, et il est trop contraire à notre nature, trop révoltant pour le sens commun, qui heureusement est de tous les âges, pour devenir un système fixe et durable. Le Rationalisme a visiblement trop de désavantage dans un siècle qui a vu toutes les sciences se perfectionner rapidement par les méthodes expérimentales, où après de longues spéculations il ne peut montrer qu'une suite de systêmes, qui se sont tour-à-tour renversés les uns les autres, et pas une seule doctrine qui ait survécu. L'Empirisme à son tour n'est pas moins accusé par la marche des sciences, lorsqu'on les voit s'avancer à l'aide de la connexion établie entre les phénomènes, et par l'heureuse association qui s'est établie entre les connaissances morales et naturelles, physiques et mathématiques. L'Idéalisme et le Matérialisme, placés en face l'un de l'autre,

mettent au jour leur mutuelle insuffisance; ils invoquent évidemment un médiateur qui, en fixant les territoires respectifs de la matière et de l'intelligence, empêche désormais l'envahissement de l'un et de l'autre par les prétentions contraires de ces deux systêmes. L'influence exercée par le génie de Léibnitz était encore trop puissante en Allemagne, pour que les esprits pussent s'ouvrir facilement aux idées que sa philosophie entière tendait à repousser; mais la philosophie de Léibnitz, liée à des systêmes qui déja avaient vieilli, demandait quelques réformes, et cette philosophie portait d'ailleurs dans son sein je ne sais quel principe de vie et d'activité qui devait inspirer à ses disciples eux-mêmes le besoin de nouvelles tentatives.

Point-de-vue pour l'examen de son systême.

Si Kant, en cherchant le terme moyen et le point d'équilibre entre les trois genres d'exagérations contraires que nous venons d'indiquer, a bien jugé la nature des perfectionnemens qui sont encore nécessaires aux sciences philosophiques, nous devons aussi à notre tour nous trouver placés au point-de-vue le plus favorable pour apprécier le systême de Kant, maintenant que nous avons cherché à fixer successivement le

caractère de chacune de ces exagérations, leurs causes et leurs remèdes.

Nous ne nous engagerons donc point ici dans de longues discussions sur les détails du Criticisme. Les rapprochemens qui ont précédé peuvent offrir une solution plus simple, et peut-être même plus certaine. D'ailleurs, il nous a paru qu'à l'égard d'une doctrine presque nouvelle pour la plupart des lecteurs, il était convenable de donner à une exposition fidelle, l'étendue qu'auraient exigé les réflexions qu'elle fait naître, et d'offrir aux bons esprits les moyens de la juger exactement, en nous attachant à préparer les matériaux de leur jugement.

Il y aurait en effet beaucoup à dire, si l'on voulait examiner la nouveauté du système kantien, soit dans ses élémens, soit dans son ensemble (1); suivre Kant dans les

(1) Cette question a été agitée en Allemagne avec une chaleur qui nous paraît bien exagérée. Il faudrait décider peut-être, avant tout, à quel point la nouveauté est, en philosophie, un mérite ou un blâme.

Deux écrits dans lesquels nous trouvons à cet égard des rapprochemens curieux et faits avec impartialité, sont premièrement : une Dissertation de Fülleborn sur les différences de l'ancienne et de la nouvelle phi-

critiques qu'il a faites des systêmes de ses prédécesseurs, en discuter la justesse, comparer entr'elles toutes les parties du Criticisme, chercher en quoi elles s'accordent ou se contredisent, analyser une à une les propositions qu'il établit, rectifier les équivoques, expliquer les prétendus paradoxes, rétablir les faits, apprécier enfin l'influence philosophique et morale de la révolution que Kant a excitée; il y aurait beaucoup à dire, si le commentaire de cette doctrine devait être en proportion avec le texte.

Mérites divers de ce philosophe.

Dans le nombre des réflexions qui devraient composer ce commentaire, il y en aurait sans doute de très-honorables pour le caractère, les connaissances et l'esprit du professeur de Kœnigsberg. Il n'est aucun observateur impartial qui ne doive au premier coup-d'œil en porter le même jugement, lorsqu'il voit une des nations les plus éclairées

losophie. (Beyträge, erst. Band. IV Stück, S. 187.) Secondement, une Dissertation de M. Sickler, sous ce titre : *Commentatio philosophica exhibens philosophiæ aristotelicæ, cum transcendentali recentiori consensum.* Iena.

a désavouées dès qu'il a pu les connaître. Loin de nous donc la pensée de l'en rendre responsable, de prononcer avec légèreté sur les travaux d'un étranger illustre qui, par son titre seul d'étranger, aurait tant de droits à nos égards, et de nous laisser conduire dans l'opinion que nous nous formerions de sa doctrine, ni par aucun esprit de secte, ni par aucune prévention nationale !

Comment il a atteint son but.

En nous bornant à considérer ici cette doctrine sous le point-de-vue historique qui sert d'objet à cet écrit, nous examinerons seulement d'une manière sommaire en quoi elle a pu satisfaire aux besoins de la philosophie, comment elle a atteint le but qu'elle se proposait, quels sont ses rapports avec les principales doctrines que nous avons distinguées jusqu'à cette heure, et la place qui doit lui être marquée dans la grande classification philosophique dont nous avons essayé de tracer le cadre.

Comment il échappe au Dogmatisme.

Et d'abord, examinant si le Criticisme a échappé entièrement au Dogmatisme, nous remarquerons qu'il n'a peut-être pas le droit de s'en croire parfaitement exempt, du moins, dans ses propres suppositions. En effet, si le Dogmatisme consiste précisément à affirmer

avant

avant que d'avoir établi une preuve et une garantie pour les affirmations, avant que d'avoir fixé leurs limites; si d'ailleurs les données de l'expérience ne sont pas, selon Kant, des faits primitifs, mais si l'expérience elle-même a besoin d'une base, de principes fixés *à priori*, n'est-ce pas *dogmatiser* que de commencer, dès l'entrée de la philosophie, à nous entretenir de certains phénomènes, tels que la *sensation*, *la perception*, *l'action des objets sur nous*, *notre réaction sur eux*, *l'existence de certaines facultés intellectuelles*, l'existence même de l'intelligence, d'établir ensuite certaines maximes sur les conditions et les lois qui dérivent de la nature de ces phénomèmes, d'établir surtout un principe aussi délicat et aussi important que le principe de distinction entre le domaine de l'esprit et le domaine des réalités, entre le domaine respectif de chaque faculté; de composer ainsi toutes les *prémisses* de la philosophie de faits qui ne peuvent être donnés que par l'expérience, qui ne signifient quelque chose que pour ceux qui les ont expérimentés (1)? Si ces prémis-

(1) Première partie de la *doctrine élémentaire trans-*

ses ne sont reconnues par elles-mêmes, que devient tout le systême qui repose sur elles? Si elles sont reconnues, à quel titre le sont-elles? Est-ce comme une donnée de l'expérience? Alors l'expérience peut donc subsister par elle-même sans avoir besoin de s'appuyer sur cette critique que Kant veut lui donner pour base? Est-ce comme autorisées par le témoignage de l'évidence ou du sens commun? Alors pourquoi l'évidence ou le sens commun ne pourraient-ils pas justifier à aussi bon droit des vérités semblables (1)?

En un mot, toute philosophie doit commencer par admettre comme un fait primitif au moins l'expérience des phénomènes intellectuels, et si c'est dogmatiser que d'admettre de tels faits, comme Kant le suppose,

---

cendentale. Æsthétique transcendentale, paragraphe I. (Crit. de la raison pure.)

(1) De là vient que les successeurs de Kant ont senti que son systême, pour être conséquent, avait besoin de recevoir un nouvel ordre de *prémisses* antérieures à celles qu'il avoit admises. Et ce qui semble indiquer que celles-ci pouvaient être hasardées, c'est que les nouvelles prémisses qu'on a essayé de prêter au Criticisme, lui ont donné un caractère tout différent de celui qu'il présentait d'abord.

Kant lui-même a dogmatisé. Si l'on dit que Kant, dans ses prémisses, ne considère ces phénomènes que comme une simple hypothèse, toute sa philosophie devient hypothétique, et il reste à demander quel rapport ces lois hypothétiques d'une *connaissance* prise dans l'ordre des abstractions, ont avec les lois réelles qui régissent les connaissances de chacun de nous.

Quant au Rationalisme, Kant en avoue trop expressément les maximes pour qu'il soit nécessaire de prouver que son système en porte les caractères. Non-seulement Kant refuse d'admettre comme une *donnée* la connaissance immédiate des existences, et les faits expérimentés, non-seulement il annonce le dessein de fonder la philosophie toute entière sur des faits *à priori*, mais surpassant même tout ce que les Rationalistes les plus hardis avaient jusqu'alors avancé en faveur des prérogatives de la spéculation, il veut qu'on fonde sur des principes *à priori*, la connaissance en général, et même la possibilité de la connaissance (1).

Et au Rationalisme.

(1) *La philosophie a besoin d'une* SCIENCE *qui détermine à* priori *la* POSSIBILITÉ, *les principes et les limites de toutes les connaissances.* Telle est la proposition que

Des prétendus principes synthétiques à priori.

Cependant Kant a eu le sentiment de cette stérilité profonde, à laquelle le Rationalisme se condamne, en ne permettant point aux vérités spéculatives de contracter avec les faits cette espèce d'union qui seule assure la fécondité de la science. Afin d'échapper à cette conséquence inévitable, il a imaginé certains principes qui sont tout ensemble *synthétiques* et *à priori*; *à priori* parce qu'ils sont purement rationels et indépendans de l'expérience; *synthétiques*, dit-il, parce qu'ils ne se bornent pas à l'*identité*, mais qu'ils étendent les idées qu'ils y ajoutent (1).

Kant établit dans son introduction, comme la pierre angulaire de son systême. (Crit. de la R. p. seconde édit. page 6.)

(1) « Le rapport de l'attribut au sujet, qui forme » l'objet du jugement, peut avoir lieu de deux ma- » nières : ou l'attribut B appartient au sujet *A*, » comme quelque chose qui est renfermé (quoique » d'une manière cachée) dans cette idée *A*; ou bien » *B* est entièrement hors de l'idée *A*, et seulement lié » avec elle. Dans le premier cas, le jugement est » *analytique*; dans le second *synthétique*. Le jugement » *synthetique* est *à priori*, quand la liaison qu'il affirme » n'est pas donnée par l'expérience. Les jugemens » *synthétiques à priori*, servent de principes à toutes » les sciences théoriques, etc. » (*Ibid.* pag. 10 à 18.)

Ce serait assurément une chose bien précieuse au Rationalisme que de tels principes; car ils permettraient de tirer de quelques axiômes les conséquences les plus étendues, d'ajouter aux idées ce qu'elles ne renferment pas; et par la même raison de donner aux conséquences plus d'étendue qu'aux *prémisses*. Nous sommes fort disposés à convenir que les métaphysiciens se sont souvent et trop souvent créés de tels principes, ou plutôt qu'ils ont usé des principes *identiques* comme s'ils étaient *synthétiques*. Mais nous ajouterons que cette extension n'a jamais été que l'effet des équivoques, qu'elle est l'abus du raisonnement et non pas sa propriété.

En effet, un principe *synthétique à priori*, tel que Kant le suppose, est une chose contradictoire aux notions fondamentales d'une saine logique; si je m'isole entièrement de l'expérience pour me renfermer dans la sphère de mes propres idées, et que je veuille alors affirmer une idée *B* d'une autre idée *A*, quel autre lien que l'identité puis-je établir légitimement entr'elles? De quel droit puis-je les unir, si ce n'est en reconnaissant que *B* est égal à *A*, ou en fait du moins partie, si ce n'est en retrouvant *B* dans *A*

par une transformation des termes qui les expriment? Et si *B* excède réellement *A* en étendue, en valeur, comment puis-je attribuer à *A*, comme sa propriété, cet excédent de *B* que je ne retrouve point dans *A* lui-même? L'exemple même auquel Kant a recours confirme cette vérité simple : $7 + 5 = 12$, n'est qu'un principe identique. Il suffit pour le rendre analytique selon le langage de Kant, de transposer l'équation sans rien changer, je ne dis pas aux deux termes qui la composent, mais même au rapport qui les unit : $12 = 7 + 5$, est encore le même principe, et il devient analytique, selon Kant, puisqu'il décompose l'idée 12.

Ce principe n'ajoute rien ni à l'idée de 7, ni à celle de 5. C'est à leur réunion seule, et non à l'une ou à l'autre qu'il attache la valeur $= 12$. C'est une identité parfaite, c'est le même nombre sous deux expressions, c'est la même idée numérique, exprimée ici par deux signes, là par un seul; c'est l'identité d'un tout avec la réunion de ses parties.

Méprise commise à cet égard.

Voici ce qui a induit Kant en erreur. Il a confondu avec le jugement qui assigne les rapports de nos idées, l'opération préli-

minaire par laquelle nous formons nos idées complexes, et nous préparons ainsi les termes de ces rapports.

L'opération par laquelle nous formons toutes nos idées complexes est une opération *synthétique*; mais elle n'est point encore un jugement. Ainsi, lorsque pour la première fois je forme une idée 12, je rassemble et je réunis sous un signe commun les deux idées 7 et 5, ou 8 et 4, etc.; et lorsque cet ouvrage de mon esprit est achevé, si je veux me rendre compte des rapports qui en résultent, je compare le résultat synthétique aux idées élémentaires; le jugement que je porte alors n'exprime que leur identité réciproque. D'un côté il développe l'expression sommaire 12, de l'autre il montre la combinaison des élémens 7 et 5; il est à-la-fois synthétique sous un rapport, analytique sous l'autre, identique sous tous les deux, et il ne m'autorise à conclure de mes idées rien de plus que ce que j'y ai effectivement renfermé, en les composant.

Kant paraît au premier aspect se placer hors de la ligne des Idéalistes, en annonçant dans le système général de nos connaissances, la distinction fondamentale d'une

Comment Kant échappe à l'Idéalisme.

matière qui nous est donnée, et *d'une forme qui appartient à notre esprit*; mais si on cesse de s'arrêter à la lettre de cette déclaration, si on en vient à l'examen des effets, on verra bientôt combien elle est illusoire, on verra bientôt que cette prétendue *matière donnée du dehors* n'est qu'un *pur néant* ou qu'une simple production de l'esprit. Demandons en effet à ce philosophe si cette *matière*, qui nous vient du dehors, a quelque existence réelle hors de nous, si, en la *recevant*, nous acquérons quelque connaissance *des propriétés réelles des objets*; il nous répond négativement; il nous apprend que nous ne connaissons que leurs *aparences*, qu'il n'arrive des objets à nous que des *aparences*, que nous ignorons ce qu'ils *sont* réellement et en *eux-mêmes*, et par conséquent que cette *matière ne leur appartient qu'en aparence, et ne nous est donnée par-là même aussi qu'en aparence*; d'où nous devons conclure que la distinction établie par Kant entre la *matière et la forme* n'est pas une distinction réelle, mais aparente.

En quoi consistent les *aparences* du Criticisme.

Ce n'est pas tout, demandons à Kant ce que c'est qu'une *aparence?* Ce n'est pas

suivant lui quelque chose qui appartienne réellement aux objets ; est-ce donc quelque chose qui existe seulement en nous-mêmes, une sorte d'image que l'esprit se forme? Où bien est-ce quelque chose qui existe à-la-fois hors de l'esprit, et hors des objets, un milieu interposé entr'eux et nous ? Car il faut bien que cette aparence soit quelque chose, et ait son principe quelque part. Si elle ne réside qu'en nous-mêmes, ce n'est plus une *matière donnée du dehors*. Si elle existe *hors de nous*, et *hors des objets*, entre les objets et nous, elle est elle-même quelque chose de *réel*, et une nouvelle sorte d'objets qui existe au dehors.

Cependant qu'est-ce qui distingue cette *aparence* d'une simple *illusion ?* Ce ne peut être qu'une seule chose : son rapport avec la réalité des objets tels qu'ils sont en eux-mêmes; si elle n'a de rapport qu'à mon esprit seul, elle n'est qu'une modification de mon esprit, et toute autre valeur qu'on lui assigne est illusoire (1).

---

(1) Voici ce qui distingue, selon Kant, l'*aparence de l'illusion.*

L'aparence est ce qui ne peut être attribué à l'objet

Toute aparence est un composé, 1°. de *quelque chose* de réel, soit une idée de l'esprit, ou un objet externe; 2°. d'un rapport d'*analogie* entre ce *quelque chose* et un autre objet dont il devient le *signe*, la représentation. Les *aparences* de Kant n'ont ni l'une, ni l'autre de ces deux conditions; elles sont en elles-mêmes $= 0$; et leur rapport avec les objets est $= x$, ou une inconnue.

Quelle réalité il accorde à nos connaissances.

Il serait facile de montrer plus encore; de montrer que si l'*espace* et le *tems* sont entièrement et *absolument* des créations,

---

en lui-même, mais seulement et toujours dans son rapport au sujet; ce qui est inséparable de la représentation de l'objet. Mais l'illusion a lieu lorsque j'attribue à l'objet en lui-même une propriété, en cessant de limiter mon jugement à ce rapport que cet objet a avec moi. (*Ibid.* pag. 69.)

Sur quoi je présente cette observation :

Si l'*aparence* est attribuée *légitimement* à l'objet *dans son rapport avec moi*, il faut qu'elle lui soit aussi attribuée en lui-même, au moins comme cause et comme puissance; car son rapport avec moi ne peut être que le résultat de ce qu'il est et de ce que je suis; tout *rapport* suppose deux termes dont il est le produit.

Il faut donc de ces trois choses l'une, ou que l'*apa-*

ou des *formes* de notre esprit, et n'ont aucune réalité hors de nous, il est même impossible qu'il *existe* quelque chose hors de nous, et surtout qu'il existe des corps, puisque l'espace et le tems ne sont au fond que la suite ou la simultanéité des existences. Il serait facile de montrer que c'est une contradiction dans le Criticisme de supposer d'abord qu'on peut séparer par la réflexion ce qui dans nos connaissances appartient aux objets, de ce qui appartient à l'esprit, et d'annoncer cependant ensuite que nous ne pouvons rien apercevoir des objets qu'au travers des formes de notre esprit et avec

---

rence résidant en moi, soit une peinture fidelle de ce qu'est l'objet en lui-même (rapport de similitude), ou qu'elle soit l'effet de ses propriétés réelles (rapport de causalité), ou enfin qu'elle soit l'objet lui-même présent à moi (identité). Sans cela, il n'y a plus de rapport de l'objet au sujet, et l'aparence n'est plus qu'une modification intérieure de moi-même.

Mais dans les trois cas indiqués, l'aparence nous fait connaître les propriétés réelles de l'objet en lui-même, au moins ses *puissances*.

La distinction établie par Kant, entre l'aparence (Erscheinung), et l'illusion (Schein), n'est donc que dans les mots.

les modifications que ces formes leur ont données; car si nous ne voyons ainsi les objets que défigurés et déguisés, et si nous ne pouvons nous dépouiller de ce malheureux prisme qui les défigure, comment savons-nous en quoi ce prisme les a dénaturés? Et si nous ne savons comment le prisme les dénature, pourquoi parlons-nous d'une *matière* à laquelle ce prisme donne une autre forme, puisque, cette *matière* elle-même, nous ne la voyons qu'au travers du *prisme*, et ne pouvons jamais la détacher par l'abstraction? Nous pourrions faire voir enfin que lorsque Kant croit repousser l'Idéalisme de son système en démontrant l'existence des objets externes, il ne démontre en effet qu'une chose vide de sens, puisqu'il démontre seulement ceci: *qu'il existe certaines choses dont nous ne connaissons aucune propriété, dont nous ne connaissons point le rapport à nous, l'action sur nous, le rapport entr'elles, et l'action réciproque;* car tout cela ne peut être qu'une *propriété* de ces objets, au moins une de *leurs puissances*, et ne connaissant point, selon Kant, *ce qu'ils sont en eux-mêmes*, nous ne pouvons connaître s'ils ont *en eux-*

mêmes une puissance quelconque ; et d'ailleurs cette preuve même que Kant croit nous donner de l'existence des objets externes, est de son propre aveu sans force et sans valeur, pour une existence *vraiment réelle*. Car cette preuve se compose uniquement de principes et de lois auxquels Kant n'accorde qu'une valeur *subjective* ou intérieure, et non point une valeur *objective*, c'est-à-dire, qui puisse dépasser la sphère de nos idées pour s'appliquer à quelque réalité externe (1).

Comment Kant a échappé au Matérialisme.

Voici donc Kant devenu Idéaliste, et tous ceux qui ont commenté son systême ont bientôt vu qu'un Idéalisme déguisé en faisait l'essence. On serait assez disposé à se consoler de ce résultat, lorsqu'on entend Kant, en déplorant les funestes effets du *Matérialisme*, nous promettre qu'à ce prix du moins, il nous en affranchit à jamais. Mais il faut voir comment cette promesse est remplie. Si un philosophe peut s'affecter des effets du *Matérialisme*, ce n'est pas sans doute parce que le Matérialisme affirme l'existence de la matière et des corps, ce

(1) Crit. de la Raison pure, pag. 39 et 275.

qui n'a rien de désolant et d'effrayant pour la raison et la morale; ce serait seulement parce que le *Matérialisme* irait jusqu'à dire *qu'il n'existe que de la matière*, anéantirait ainsi la *réalité d'une intelligence dont l'existence ne peut être fondée que sur l'unité des opérations*, *l'identité de leur principe*, *et par conséquent sa simplicité*, *son indépendance* (1); conséquence qui détruit et la dignité du principe pensant, et son individualité, et son activité, et sa réalité même. Ainsi le *Matérialisme* ne peut être effrayant que par ses *conséquences négatives*. Quel doit donc être notre étonnement lorsque nous voyons Kant avouer toutes ces conséquences, essayer même de les prouver, établir sous le titre de *thèses* et d'*antithèses*, une série de paradoxes, dans lesquels comparant les raisonnemens pour et contre *la simplicité et la spiritualité* du principe pensant, il les trouve d'une égale

(1) « Le Matérialiste est *Dogmatique* et *Empirique*, » parce qu'il déduit les phénomènes du sens intérieur » de ceux du sens externe, et qu'il prétend anéantir » la différence de l'ame et du corps, considérés » comme objets de l'expérience. (*Ibid.* 379.)

force, également concluans; lorsque nous le voyons établir que cette *simplicité*, cette *spiritualité* ne peuvent être ni *connues*, ni *démontrées*, et que le *moi* lui-même, que son existence, n'est aussi qu'une *aparence* à la réalité de laquelle nous ne pouvons atteindre.

Kant accorde donc au Matérialisme précisément les seules choses qui pourraient, à ses yeux, le rendre funeste; et la seule circonstance par laquelle il s'en sépare, c'est en refusant d'admettre les connaissances positives que le Matérialisme avouait d'ailleurs, c'est-à-dire, l'existence des corps doués de quelques propriétés, refus qui n'est pas d'une grande consolation ni d'un grand secours; Kant, en un mot, donnant gain de cause au Matérialisme contre la réalité du principe pensant et de ses propriétés intellectuelles, ne lui dispute qu'un ordre de réalités externes qui pouvaient fort bien se concilier avec celles-ci, et n'échappe au Matérialisme complet, que par une voie dont il ne semblerait pas qu'il eût grand sujet de se glorifier, par le Scepticisme, par un Scepticisme qui s'étend à-la-fois sur l'intelligence et sur la matière.

Et au Scepticisme.

Le Scepticisme en effet ne peut desirer rien de plus que ce que lui accorde la philosophie critique. Aucun Sceptique n'a jamais pensé à contester qu'il y eût des *aparences;* le Scepticisme s'est borné à douter que ces aparences correspondent à des réalités; il n'y a point de connaissances, s'il n'y a pas d'objets connus; la *connaissance* n'est qu'un vain nom, si elle n'est la *connaissance de quelque chose ;* ces objets, Kant nous les enlève successivement, en nous enlevant toutes les réalités. Car un objet n'est rien s'il n'est quelque chose de réel; il n'y a pas de moyen terme entre le néant et la réalité. Si nous ne pouvons connaître ce que les objets *sont en eux-mêmes*, si nous ne connaissons des objets que ce que nous leur avons prêté, ce n'est pas les objets *eux-mêmes* que nous connaissons. Si toute notre science n'est composée que d'*aparences*, notre science toute entière est vaine; car il ne lui reste pas même un terme de comparaison auquel elle puisse rapporter ces aparences, pour examiner ce qu'elles ont de juste ou de trompeur. La philosophie de Descartes commençait sans doute, et se terminait au

Dogmatisme;

Dogmatisme; celle de Kant a fait précisément tout le contraire.

Valeur des règles qu'il donne pour garanties à nos connaissances.

Un Kantien va nous opposer cependant l'appareil des lois qui président à l'application successive *des formes intellectuelles*, lois nécessaires, dit-il, et qui garantissent le légitime emploi de ces formes; mais remontons aux principes de ces lois elles-mêmes. Elles sont déduites *à priori*, nous dit-on, de la nature même de notre sensibilité, de notre entendement et de notre raison; elles naissent d'un principe *subjectif*, elles n'ont qu'une valeur *subjective*; ce ne sont que les lois du monde *subjectif*, c'est-à-dire, du monde de l'intelligence. Cependant, ne personnifions pas des abstractions; la sensibilité, l'entendement, la raison, c'est le *moi sentant*, *comparant*, *raisonnant*; l'intelligence, en un mot, c'est le *moi connaissant*. *Les lois* ne peuvent être plus vraies et plus réelles que les *fonctions* dont elles sont dérivées; ces *fonctions* ne peuvent être plus vraies, plus réelles que le *sujet*, le *moi* qui les remplit, et les propriétés qui l'en rendent capable. Mais ce *moi*, ce *sujet*, son existence, ses propriétés ne sont que des *aparences*. Le monde

subjectif n'est qu'un monde d'aparences; les lois qui le régissent ne seront donc point des lois réelles, mais des lois aparentes aussi, qui serviront, si l'on veut, pour appliquer des aparences (les formes intellectuelles) à d'autres aparences (la matière), et nous serons promenés ainsi dans un cercle d'aparences, cherchant un point d'appui qui nous permette de les fixer, et ne trouvant ce point d'appui nulle part, ni au dedans de nous-mêmes, ni au dehors.

De la raison *pure.*

Kant a placé la raison au sommet de son échelle psychologique, et a paru lui conférer en cette manière la plus haute dignité. Mais combien cette dignité lui sera inutile, combien même elle lui sera à charge! Cette raison d'abord ne fait qu'unir, ordonner entr'eux les produits des facultés inférieures; elle fait pour notre esprit la fonction d'un teneur de livres pour le négociant. Mais si ce négociant n'a ni capitaux ni marchandises; si les valeurs qu'il possède ne sont que des signes incapables d'être réalisés, il ferait fort bien de congédier ce teneur de livres, quelque habile qu'il soit, jusqu'à ce que ses magasins ou son porte-feuille se remplissent. La raison de Kant enregistre

des aparences, unit des aparences, et ne donne après tout que des aparences; c'est-à-dire, des monnaies primitives, des signes de valeur qui ne peuvent jamais, et à aucun prix, se convertir en valeurs réelles.

Mais ce qui rend la condition de cette raison vraiment malheureuse, c'est qu'elle est condamnée à se trouver éternellement et nécessairement en contradiction avec elle-même. Une fatalité singulière lui a imposé des lois qu'elle ne peut exécuter, lui a donné des besoins qu'il lui est interdit de satisfaire; lois et besoins, bien peu raisonnables sans doute, d'une part, *les connaissances conditionnelles étant données* à la raison, il faut qu'elle les complète par *le non-conditionnel* ou *l'absolu* (*Dieu, l'univers, le moi*); ainsi elle n'a point rempli ses devoirs, si elle n'a placé ces trois connaissances au sommet de toutes les connaissances; c'est la clef de la voûte. Cependant d'un autre côté, il lui est impossible de démontrer jamais l'existence de ces trois choses, et pour comble de malheur, le pour et le contre, sur ces trois objets, sont également prouvés. Ces trois idées ne lui servent donc que pour mettre de l'ordre dans nos conceptions; c'est une simple affaire

Triste destinée à laquelle Kant la condamne.

de symétrie. Un besoin naturel et constant la pousse bien à leur accorder une valeur réelle (un besoin de la raison! est-il autre que le sentiment de la vérité?) Mais ce besoin échoue contre une impossibilité aussi constante que lui-même ; il n'est plus qu'*un postulat*, un *vœu*, vœu sans doute bien imprudent, puisqu'il ne peut être rempli, et que, suivant la maxime de Kant, *on ne doit desirer que ce qui est possible*.

De la raison pratique. Cette dernière maxime que la *raison théorique* observe trop peu, comme on vient de le voir, la raison pratique la suit avec empressement, et s'en trouve fort bien; elle en tire l'étonnant privilège d'autoriser à croire ce qu'on desire. — « Vous devez desirer le plus » grand bien; or, vous ne devez desirer » que ce qui est possible; vous devez donc » croire que le plus grand est possible. Or » l'existence de l'Etre suprême, l'immor» talité de l'ame sont nécessaires à la pos» sibilité du plus grand bien; vous devez » donc croire à ces deux choses. » Voilà en abrégé le code de la *Raison pratique* du Criticisme. Ici le renversement des idées est sensible. Le *plus grand bien* est sans doute digne, *par sa nature*, de tous nos vœux;

mais il ne s'ensuit pas de là que le plus grand bien soit *effectivement possible*, ni qu'il soit prudent de le desirer. Notre desir est subordonné à sa possibilité, bien loin qu'il puisse autoriser à croire cette possibilité. Ainsi cette maxime, *on doit desirer le plus grand bien*, n'est absolue que relativement à sa nature; elle est conditionnelle relativement à sa possibilité; elle ne signifie donc autre chose, au fond, que ceci : *On doit desirer le plus grand bien, s'il est possible*, ou tout au plus *on doit desirer que le plus grand bien soit possible.* La croyance n'est pas une simple action, un simple exercice de la volonté, qui n'exige que l'idée du plus grand bien; elle est un assentiment de l'esprit qui exige ou la conviction de la vérité, ou du moins la perception d'une vraisemblance. C'est donc confondre les attributions respectives de nos facultés que d'enter la croyance sur la seule nécessité d'agir ou de vouloir. Il est certain que nous ne pourrions agir, ni vouloir, sans une croyance; mais c'est tomber dans une pétition de principe que de tirer le principe de la croyance des actions et des vouloirs qui doivent en être le résultat et l'application. La *raison pra-*

Si elle nous fait agir raisonnablement.

tique de Kant est donc aussi peu raisonnable, que sa *raison théorique*, puisqu'au lieu de nous convaincre d'abord de la convenance et de l'efficacité de notre action, elle nous commande avant tout d'agir ou de vouloir, pour tirer ensuite de ce commandement le motif de conviction sur la possibilité de ce qu'elle nous ordonne. Dire qu'une chose est vraie sous le *rapport pratique*, et qu'elle ne l'est pas sous le *rapport théorique*, c'est dire qu'elle est vraie en application, et fausse en principe; c'est donc affirmer une contradiction. Il n'y a de la théorie à la pratique d'autre différence, si ce n'est que les vérités de théorie sont adaptées dans la pratique à un système de causes dont l'homme occupe le sommet.

De la croyance.

» La *croyance*, nous dit Kant, n'a qu'une » valeur purement *subjective* et pratique; » nous *devons croire* que Dieu existe, mais » on ne peut démontrer, ni la certitude, ni » même la probabilité de son existence. » Qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire, que cette croyance serait utile, qu'elle serait bonne pour nous, mais que cependant elle est en elle-même arbitraire ou absurde. Comme l'existence de Dieu ne peut être limitée en

moi-même, comme elle ne peut être le *produit* de *mon action*, si Dieu n'existe pas hors de moi, et indépendamment de mon action, elle ne peut être l'objet d'une croyance même simplement *subjective* et *pratique*. En effet, ce qui n'était pas vrai avant que j'agisse, ne devient point vrai lorsque j'agis, à moins que ce ne soit le produit de mon action. Ce qui n'était pas vrai, hors de moi, indépendamment de moi, ne peut devenir vrai en moi, ou *subjectivement*, à moins que ce ne soit une modification de mon être.

Que la croyance de Kant nous fait croire à des absurdités.

C'est donc en vain que Kant me fait un *devoir* de croire, et même un *devoir moral*; s'il ne me donne des preuves de la vérité, ou de la probabilité de ce qu'il faut que je croie, il ne me créera qu'un devoir impossible à remplir, ou bien il m'imposera le devoir d'être absurde. Je félicite ceux de ses disciples qui ont pu s'y soumettre avec tant de facilité; mais pour mon compte, lorsque je reconnaîtrai qu'une croyance est utile, ou je tâcherai d'en donner des preuves solides, ou je me bornerai à desirer que d'autres en trouvent. Les Sceptiques après tout avaient aussi leurs *croyances pratiques*, moins morales que celle de Kant, mais aussi bien

établies. Ainsi, même en accordant au Criticisme cette singulière doctrine qui fait pratiquer d'abord, afin de faire croire ensuite ce qui est nécessaire à la pratique, il n'en serait pas moins un Scepticisme reproduit sous un nouveau nom. Pyrrhon lui-même était un homme de bien, un homme religieux, et fidelle à toutes les pratiques du culte établi. Les auteurs d'un système n'en prévoient jamais toutes les conséquences.

Comment Kant échappe à l'Empirisme.

Puisque le Criticisme n'a pu éviter cinq des six principaux écarts que la philosophie commet en s'égarant de sa vraie route, nous devons espérer du moins qu'il aura échappé au sixième; qu'il aura échappé à l'*Empirisme*. Tout semble confirmer cette espérance; Les déclamations unanimes des Kantiens contre l'Empirisme, leur mépris profond pour les Empiriques, une telle crainte de l'Empirisme qu'ils proscrivent même la philosophie de l'expérience à raison des affinités qu'elle semble avoir avec lui, enfin, la peinture qu'ils nous font des bienfaits de la philosophie critique, qui ne semble à les entendre, être descendue sur la terre que pour nous délivrer de l'Empirisme dont le monde, sans elle, allait devenir la proie.

Quel scandale donc aux yeux de l'Ecole critique toute entière, si quelqu'un paraissait qui osât élever ce doute! *Kant, à son insu, ne serait-il point tombé dans l'Empirisme? Le Criticisme ne serait-il point un Empirisme déguisé sous un autre nom?* — Ce scandale, à notre grand regret, nous allons le donner.

L'Empirisme peut être considéré ou dans ses principes, ou dans ses résultats.

L'Empirisme défini par Kant.

Ce qui caractérise essentiellement, selon les définitions même de Kant, l'Empirisme dans ses principes, c'est qu'il ne reconnaît entre les faits aucune connexion réelle et *objective*, c'est qu'il ne permet point d'admettre qu'un fait doive succéder à un autre fait différent de lui. L'Empirisme reconnaît bien certaines connexions qui existent dans notre esprit, entre les idées des faits, des connexions *subjectives*; mais il se refuse à considérer ces connexions *subjectives* comme représentant fidellement des connexions réelles et *objectives* hors de notre esprit, comme ayant le moindre rapport à la nature des choses (1).

(1) *Ibid.* 499.

Et autorisé par lui.

Voilà un point bien établi, et en voici un autre qui ne l'est pas moins. C'est que, dans le systême du Criticisme, le lien, le nœud de la connexion, est une *cathégorie*, une *forme de nos conceptions*, c'est que la loi de ces connexions ne dérive que d'un principe *subjectif*, loi par laquelle nous appliquons les *formes de l'entendement aux formes de la sensibilité* et par conséquent une loi *subjective*, en sorte que ce n'est pas la loi de la nature qui se révèle à notre esprit, mais bien notre esprit qui donne ses lois à la nature (1).

Objection qu'il s'adresse.

Kant a prévu quelle objection terrible allait naître de ces définitions contre la *réalité d'une connexion entre des faits.* Il l'a exposée lui-même ; il s'est demandé : COMMENT LES CONDITIONS SUBJECTIVES DE LA PENSÉE PEUVENT AVOIR UNE VALEUR OBJECTIVE (2), et dans ce passage très-curieux, il dit tout ce que nous pourrions dire nous-mêmes.

Voici maintenant comment il résoud la difficulté.

---

(1) *Ibid.* 165, 263, 830, etc.

(2) Crit. de la R. p. second. édit. pag. 122.

« L'objet ne peut être aperçu que sous la condition des formes de la sensibilité qui résident *à priori* dans l'esprit, et sont la condition nécessaire de cette intuition. De même il est certaines conceptions également *à priori* qui sont la condition nécessaire pour qu'un objet puisse passer dans l'ordre de l'entendement; pour que *l'objet de l'expérience* soit possible (c'est-à-dire, puisse être l'objet de la conception de notre entendement »), il doit donc se conformer à ces conditions. Donc (j'emprunte ici ses expressions littérales), *donc la valeur objective des cathégories repose précisément sur ceci :* QUE PAR ELLES SEULES L'EXPÉRIENCE DEVIENT POSSIBLE DANS L'ORDRE DES FORMES DE LA PENSÉE. *Car, alors les cathégories se rapportent nécessairement et* à priori *aux objets de l'expérience, parce que l'objet de l'expérience, en général,* ne *peut être pensé que par le moyen de ces cathégories* (1). Comment il y répond.

Je prie qu'on médite attentivement ce passage qu'on vient de lire, et qu'on décide ensuite, s'il signifie réellement autre chose

(1) *Ibid.* 126.

que ceci : *Les cathégories* (moyen de connexion) *étant l'instrument avec lequel notre esprit conçoit les objets, sont nécessaires à* NOTRE ESPRIT. *La connexion qu'elles établissent sont la loi qui régit notre esprit;* toute leur force, toute leur valeur est donc renfermée dans la sphère de notre esprit, et des formes qui déterminent les conditions de ses opérations intérieures. Et c'est en vain qu'on cherche là l'origine d'une connexion réelle, d'une nécessité objective. Les objets revêtent ces formes en entrant dans notre esprit, mais c'est notre esprit qui les leur prête; elles ne leur appartiennent point; ces lois ne nous représentent donc rien de réel, rien qui soit hors de nous, elles ne sont que les modes de notre manière de concevoir.

L'entendement comparé à une chambre obscure.

Pour rendre ceci plus sensible encore, recourons à la comparaison de la chambre obscure si souvent et si ingénieusement employée par les Kantiens. Les formes de la sensibilité sont comme la fenêtre de la chambre obscure. Elles donnent aux objets, l'attitude, les dimensions, les teintes que déterminent la situation, l'étendue, la couleur des miroirs et des verres. Les formes

de l'entendement sont des lunettes que l'observateur, placé dans la chambre obscure, a sur le nez pour considérer l'image qui lui est renvoyée déja modifiée, avec cette différence que ces lunettes qui ont aussi leurs dimensions, leurs couleurs, etc., ne s'appliquent point à l'image même, mais seulement aux modifications qu'elle a reçues en passant par la fenêtre. Ces lunettes sont les cathégories. C'est à elles qu'il appartient d'établir la connexion des images, d'après une loi qui est propre à ces lunettes dans l'usage que nous en faisons. Maintenant, pour prouver que cette connexion existe réellement entre les objets, que cette loi imposée pour l'usage des lunettes, a une valeur qui s'étend à la suite même des objets placés hors de la chambre obscure, Kant raisonne ainsi : « Sans mes lunettes je ne vois point les effets » que la fenêtre de la chambre obscure pro» duit sur les contours, situations, et cou» leurs des objets figurés. Sans la fenêtre de » la chambre obscure, et les effets qu'elle » produit sur les modifications des objets » figurés, je ne verrais point ces objets; mes » lunettes sont donc la condition nécessaire » pour la vue des objets; la loi imposée

» pour l'usage de mes lunettes est donc une » loi qui régit ces objets eux-mêmes; » tandis qu'il devrait se borner à conclure que les lunettes ne sont nécessaires que pour mes yeux, la règle pour user des lunettes bonnes seulement pour celui qui s'en sert, mais de toute nullité dans toute autre application, de toute nullité hors de la chambre obscure (1).

---

(1) Je suppose que mes lunettes soient faites d'un verre infrangible, et dont les parties ne puissent être séparées les unes des autres, loi déduite de la nature de mes lunettes, et qui représente parfaitement le principe de Kant sur la *causalité*. Selon le raisonnement de Kant, j'en concluerai que les deux figures que je vois à la fois avec mes lunettes dans la chambre obscure, ne peuvent être séparées non plus. C'est ainsi que le *principe de causalité*, suivant lui, acquiert une valeur objective et réelle.

Le système de Kant ne diffère donc de celui de Hume et de Hartley, qu'en ce que la loi de l'habitude, et celle de l'association des idées, entièrement *subjectives* dans leur principe, comme les lois de Kant, sont *acquises*, et non pas naturelles à l'esprit. Mais acquises ou non, elles sont également intérieures, la nécessité qu'elles composent n'est qu'une nécessité pour l'esprit seul, nécessité qui enchaîne ses opérations, mais n'a aucun rapport avec les réalités externes.

Ce qui caractérise essentiellement l'*Empirisme* dans ses résultats est, selon Kant, « cette manière de philosopher, qui n'admet » d'autre connaissance que celle des objets » aperçus par les sens, et qui retranche du » rang des connaissances véritables, les con- » naissances dites *à priori*, l'existence de » Dieu, celle de l'ame, leurs proprié- » tés etc. (1). »

Résultats assignés par Kant à l'Empirisme.

Je m'arrête à cette définition, sans la discuter, et je traduis littéralement le corollaire que Kant déduit lui-même de sa théorie :

« Les *cathégories*, dit-il, ne peuvent être » d'aucun usage pour la connaissance des » choses, que dans leur application aux ob- » jets de l'expérience; deux conditions sont » nécessaires à l'expérience : 1°. La con- » ception, la *cathégorie* nécessaire pour » concevoir un objet; 2°. L'*intuition* par » laquelle cet objet est donné. Mais toute » *intuition* est *sensible*. Ainsi la pensée d'un » objet, même à l'aide d'une *conception* » *pure de l'entendement*, ne peut devenir » une connaissance, qu'autant qu'elle se rap- » porte à un objet sensible. Les conceptions

Ces résultats comparés à ceux du Criticisme.

(1) Crit. de la R. prat. 26, 89, etc.

» mathématiques ne sont point en elles-
» mêmes des connaissances, à moins qu'on
» ne suppose qu'il y a des objets qui se
» laissent apercevoir par nous sous la forme
» de ces pures intentions.... L'extension que
» nos conceptions s'attribuent hors des li-
» mites de l'intuition sensible ne nous sert
» à rien; car elles ne sont plus alors que des
» conceptions vides d'objets, de la possibi-
» lité desquels nous ne pouvons juger par
» leur secours; elles ne sont que de simples
» *formes de pensée*, sans *réalité objective*.
» Notre intuition sensible et empirique peut
» donc seule donner quelque sens et quelque
» valeur (1). »

Aussi Kant a-t-il grand soin de condamner Locke d'avoir essayé de démontrer l'existence de Dieu, comme une chose qui ne peut être l'objet d'une intuition sensible (2).

Et c'est l'Ecole de Kant qui accuse celle de Locke d'*Empirisme*, qui ne la désigne même que sous le nom d'Ecole *empirique* ou *sensualiste!*

Rapport du Criticisme aux autres systêmes.

Kant a-t-il donc trouvé entre les trois

(1) Crit. de la R. p. pag. 146 et suiv.

(2) *Ibid.* 128.

genres

genres d'écarts opposés, la route moyenne par laquelle il espérait de leur échapper? on peut en juger. Le moyen qu'il a pris pour éviter également chacun d'eux, c'est de se jeter successivement dans chacun d'eux. Le moyen qu'il a pris pour concilier les six principaux systêmes dont les erreurs dénaturaient le caractère de la philosophie, c'est de donner à-la-fois complétement gain de cause à chacun de ces systêmes. Au lieu de tracer une ligne directe entre les exagérations contraires, il a fait tous les contours nécessaires pour envelopper ces exagérations dans son systême; en un mot, le moyen qu'il prend pour s'affranchir de toutes les erreurs, c'est d'admettre toutes les contradictions

La nature du Criticisme explique ses effets.

De là vient qu'un systême destiné, ainsi que l'annonçaient ses auteurs, à réunir toutes les sectes par une éternelle pacification, dès qu'il a eu attiré l'attention publique, et acquis un certain nombre de partisans, il a immédiatement engendré, entre ses partisans eux-mêmes, une nouvelle division, un nouveau partage de sectes, non moins animées dans leurs contestations mutuelles que celles dont il devait opérer la réunion. C'est que ce systême n'était en effet qu'un amal-

game d'élémens incompatibles, dont la lutte nécessaire et éternelle a dû se manifester de nouveau, dès le premier développement qu'ils ont reçu.

Comment elle est déguisée dans les ouvrages de Kant.

Cette incompatibilité des élémens réunis à-la-fois dans le Criticisme, s'y trouve déguisée par la multitude de divisions, de classifications, de définitions, de distinctions, de commentaires de toute espèce interposés entr'eux. L'attention de l'esprit, absorbée, captivée, par ce nombre prodigieux de notions intermédiaires, perd de vue la contradiction des termes extrêmes entre lesquels elles sont placées. En parcourant cette immense chaîne, la raison n'est plus révoltée, parce que les idées opposées sont séparées par un trop grand intervalle pour être simultanément aperçues ; on admire l'art qui a présidé à ces vastes combinaisons, mais on perd de vue les principes qui y sont entrés. Frappé de la richesse de la broderie, on n'aperçoit pas les défauts du fond.

Criterium. du Criticisme.

L'épreuve à laquelle le Criticisme doit être soumis pour être bien apprécié, c'est donc d'essayer de le résumer par des rapprochemens sommaires après l'avoir fidellement suivi dans tous ses détails. Dès que

vous vous arrêtez à discuter ses propositions une à une, l'opposition même des élémens dont il se compose, fournit en aparence un moyen de repousser vos objections. Car quelle que soit la conséquence qu'on veuille tirer contre lui de cette proposition, il a une déclaration contraire toute prête pour vous démentir ; il vous dit donc que vous ne l'avez pas compris, et pour vous le prouver il vous rengage dans la série des intermédiaires qui, de distinctions en distinctions, doivent, si vous n'y prenez garde, vous faire oublier le point dont vous étiez parti, et celui auquel vous croyez tendre.

Le Criticisme renferme des germes de vérités.

Au reste, il n'est point d'erreurs, ainsi qu'on ne saurait trop le répéter, il n'est point d'erreurs qui ne renferment le germe de quelque vérité. On ne se trompe point, parce qu'on voit ce qui n'est pas, mais parce qu'on accorde à ce qu'on a vu une extension trop rapide et trop absolue. Le Criticisme renferme des vérités précieuses, mais dont il a porté trop loin les conséquences.

Comment ces vérités se convertissent en erreurs dans le Criticisme.

Il est vrai, par exemple, que l'esprit humain porte en lui-même certaines conditions et certaines lois, qui lui sont propres qui dérivent de sa nature, et qui s'appliquent

Première erreur.

aux objets de ses connaissances. Mais ces conditions, ce sont les facultés dont il est doué; ces lois, ce sont les méthodes nécessaires à l'exercice des facultés. Le Criticisme a été plus loin, il a supposé que ces conditions sont des *intuitions*, des *notions*, des *idées*, des *formes*, en un mot, et non simplement des *puissances*; il a supposé que ces lois sont des *principes*; cette extension a formé sa première erreur.

Seconde erreur.

Il est vrai encore que, dans les notions de l'*espace*, du *tems*, dans les *notions* de l'*unité*, de la *pluralité*, dans toutes les cathégories en un mot, dans toutes *les idées de la raison pure*, notre esprit a une très-grande part, qu'il y met beaucoup du sien, que ces idées n'ont point au dehors de type qui leur correspond *exactement*, et la raison en est simple; c'est que toutes ces *intuitions*, *notions*, *idées*, sont ce que nous appelons des *idées de relation* ou *de réflexion*, qui supposent une vue de l'esprit, une intervention de l'esprit. Mais il y a aussi en elles quelque chose de réel et d'indépendant de notre esprit; ce sont *les termes* de la relation, ce sont *les faits* qui servent d'objet à la réflexion. Le Criticisme, par une

seconde extension, a supposé que ces *perceptions*, ces *idées*, sont entièrement et exclusivement l'ouvrage de notre esprit seul, qu'il n'en a tiré les élémens que de lui seul. C'est la seconde erreur (1).

Troisième erreur.

Enfin, il est vrai que la génération de nos connaissances *selon l'ordre des tems*, et leur génération *selon l'ordre des déductions*, ne sont point en tout la même chose; il est vrai qu'en nous formant certaines idées archétypes, nous pouvons tirer des rapports de ces idées des vérités qui sont *à priori*, c'est-à-dire, qui vont au devant de l'expérience, la précèdent; mais il s'ensuit seulement de-là, qu'une somme d'expériences étant donnée, ces *vérités à priori* pourront nous servir à prévoir d'autres expériences, par le rapport qu'elles établiront entre les premières et les secondes; il ne s'ensuit point que de semblables *vérités à priori* pourront servir, ni

(1) Et quoique le Criticisme s'en défende, ce sont là de véritables *idées innées*, dans le sens de Descartes et Léibnitz. Car, ni Léibnitz, ni Descartes n'ont prétendu que ces idées fussent *actuellement*, mais bien *virtuellement* innées, c'est-à-dire, qu'elles ont leur principe en nous, et se manifestent ensuite à l'occasion des impressions externes.

de principe, ni de garantie, ni d'appui aux premières vérités expérimentales ; cependant Kant, par une nouvelle extension, en a conclu que *la philosophie a besoin d'une science qui détermine* à priori *la possibilité, les principes de toute expérience.* Dès-lors, bannissant l'expérience du nombre des données élémentaires et primitives de l'esprit, il s'est mis dans la nécessité de recomposer, comme on dit, *de pièces et de morceaux*, la réalité des choses ; il s'est mis dans la nécessité d'expliquer, de prouver le grand mystère de la *connaissance*, et d'attribuer aux simples conceptions de l'esprit, aux vérités *à priori*, une valeur, une fécondité qui n'appartient point à leur nature ; et c'est, à ce qu'il nous semble, la troisième erreur fondamentale.

Utilité produite par le Criticisme.

Concluons que le Criticisme a achevé de manifester les vrais besoins de la philosophie, soit par la lumière qu'il a répandue sur les problêmes essentiels, soit par la nouvelle preuve qu'il a donnée de l'insuffisance attachée aux solutions offertes par les systêmes que nous avons passés en revues jusqu'à ce moment. Les efforts même du Criticisme ont été utiles en ce qu'ils ont achevé de

montrer l'unique voie sur laquelle ces solutions puissent être obtenues, c'est-à-dire, la philosophie qui mérite proprement le nom de *philosophie de l'expérience.*

CHAPITRE XIV.

De la Philosophie de l'expérience. — Conclusion.

NOUS donnons le nom de *Philosophie de l'expérience* à cette philosophie qui cherche dans l'expérience l'origine des connaissances humaines, le fondement de leur réalité, et le principe de leur certitude. Essence de cette philosophie.

Nous distinguons une expérience intérieure, et une expérience extérieure; nous distinguons aussi une expérience simple, une expérience complexe et une expérience raisonnée.

La première origine des connaissances est dans l'expérience extérieure, leur réalité se fonde sur l'expérience extérieure et intérieure tout ensemble; leur certitude est garantie surtout par l'expérience intérieure.

même tems intuitives, et ne peuvent être qu'intuitives. C'est l'expérience simple.

Les connaissances hypothétiques sont l'expression du possible. Elles se composent des relations de nos idées *archétypes*; elles sont indépendantes de l'expérience composée et extérieure. Mais elles reposent sur l'expérience intérieure et simple qui constitue la conscience que l'esprit a de ses propres idées.

Les connaissances représentatives naissent de la combinaison des connaissances primitives, avec les connaissances archétypes; elles sont déduites; elles sont le produit de l'expérience raisonnée; elles représentent les choses éloignées ou futures.

Le germe de la science de l'homme est renfermé tout entier dans le phénomène de la conscience, et la philosophie n'a d'autre fonction que d'étudier et de développer le phénomène de la conscience.

Comment elle se justifie elle-même.

C'est à-peu-près ainsi que le code de la véritable philosophie de l'expérience nous semble pouvoir être résumé, et c'est une chose digne de remarque qu'il puisse être renfermé dans des maximes aussi simples, et que ce petit nombre de maximes suffise pour

en montrer la solidité, en faire pressentir les avantages et prévenir les objections qu'on pourrait élever contre elle.

Quoique cette philosophie puisse recevoir encore divers genres de développemens, elle n'est pas nouvelle dans ses principes ; au contraire, il n'en est pas de plus ancienne. La raison humaine semble déja, au milieu des nations à demi-barbares, la pressentir par une sorte d'instinct. Cet instinct se déploie, se confirme, se convertit en méthode à proportion que les hommes commencent à réfléchir sur la nature de la science (1). Sa marche est toujours progressive ; c'est à elle que sont dues les grandes découvertes dans

---

(1) « Tous les animaux ont en partage les sens, la » mémoire, *une expérience* imparfaite. L'homme seul » est en possession de la raison et des connaissances » théoriques. L'expérience s'acquiert par la mémoire; » une suite variée de souvenirs sur un même objet, » compose une expérience. *L'expérience paraît donc* » *ne faire qu'une même chose avec la raison et les con-* » *naissances théoriques; c'est même à l'expérience qu'on* » *les doit. L'expérience est comme dit très-bien Polus*, » (dans le Gorgias de Platon), *la mère de l'art*; le » manque d'expérience n'est que le hasard. » (Aristote, *Métaph*, liv. I, chap. I.

l'antiquité, les grandes restaurations dans les tems modernes. Cette philosophie est aussi la plus généralement reconnue ; ceux mêmes qui lui deviennent infidèles, sont contraints de lui rendre, à certains égards, des hommages involontaires; on dirait qu'une puissance invisible les ramène vers ce centre du monde intellectuel, alors même qu'ils étaient emportés à de plus grands écarts. Ainsi elle justifie la raison humaine, et se trouve à son tour justifiée par elle. Car, c'est cependant un témoignage de quelque poids que celui dans lequel se réunit la grande majorité des esprits éclairés de tous les pays et de tous les tems.

Comment elle satisfait aux besoins de la raison.

La philosophie de l'expérience satisfait à tous les besoins légitimes de l'esprit humain. Elle satisfait à cette activité croissante qui se développe en lui par la culture de ses facultés, en lui ouvrant une carrière indéfinie d'observations successives à recueillir, de combinaisons à former d'après ces observations, et remplit ainsi l'avenir de riches espérances. Elle satisfait à cette curiosité avide qui demande l'explication des phénomènes les plus voisins de nos sens, en lui découvrant, par des comparaisons méthodiques, d'abord

montrant, dans ce témoignage intime qu'il se rend à lui-même, le terme où il doit s'arrêter dans ses analyses; en lui découvrant dans le principe de ses opérations les caractères de *permanence*, d'*identité*, d'*unité* (1) qui placent en quelque sorte l'intelligence au centre des tems, des lieux, des variétés; en lui montrant enfin dans les rapports nécessaires de ses propres idées archétypes, le cadre dans lequel ses impressions viendront se placer, la loi qui guidera la raison, en déterminera les analogies, et l'instrument de transformation qui doit ramener des apparences mobiles à un type constant et simple; elle délivre l'esprit du sentiment pénible que lui fait éprouver le vide qu'il aperçoit en lui-même, lorsqu'il se concentre dans la sphère seule de ses idées, en lui ouvrant par l'intermédiaire des sens, le spectacle immense de la nature, en l'invitant à chercher dans les objets qui l'entourent les matériaux de ses opérations intellectuelles; mais elle satisfait aussi à ce sentiment d'indépendance et de fierté que nourrit dans l'esprit de l'homme la conscience de ses nobles facultés, en lui appre-

(1) *Voyez* ci-devant page 416.

les hypothèses du possible; elles transmettent des indications nouvelles aux méthodes d'observation qui, dès-lors, composent un art longtems inconnu, l'art d'expérimenter; elles interrogent la nature qu'elles s'étaient bornées d'abord à contempler. Les méthodes de révision viennent enfin, armées de toutes les réflexions de l'esprit, de tous les souvenirs d'erreurs commises, de toute la défiance que doivent inspirer les erreurs possibles; elles examinent, elles réforment et mettent le dernier sceau à l'ouvrage.

Harmonie qu'elle établit dans le système des facultés intellectuelles.

La philosophie de l'expérience rétablit dans l'étude de la science cette harmonie des facultés sans laquelle il n'est point d'opération complète et régulière, qui seule rend la sérénité à l'esprit, la justesse aux décisions, une liberté entière à la pensée; cette harmonie qui nous met en possession de toutes nos forces, pendant qu'elle nous empêche d'en abuser, qui constitue le plus haut degré de la perfection intellectuelle. Elle met en équilibre nos facultés actives avec nos facultés passives, afin d'entretenir un continuel échange entre l'esprit et les objets qui l'entourent. Elle met en équilibre les sens avec la réflexion, en chargeant ceux-là de nous

pothèses de la seconde, et c'est en les comparant qu'elle rend les hypothèses plus prudentes et les faits plus féconds. De même que le génie a trop médit de la mémoire, de ce ministre laborieux et docile qui l'approvisionne en secret, la philosophie aussi quelquefois a trop médit de l'imagination. L'imagination ne devient un principe d'égarement, que parce qu'on la transporte hors des fonctions qui lui appartiennent, hors du rang qui lui est assigné dans l'économie intellectuelle. Considérée comme la faculté qui assemble les idées selon des combinaisons nouvelles, qui crée des archétypes propres à notre esprit, elle est le principe de toute invention; elle fournit donc des termes de comparaison, toujours utiles, dès qu'on ne les prend que pour ce qu'ils sont en effet, c'est-à-dire, des productions spontanées de l'entendement qu'il essaie ensuite sur le théâtre des réalités. Ainsi sont maintenus et respectés les droits du génie philosophique, de ce génie semblable en tout à celui des beaux-arts, appelé comme lui à concevoir et à créer, alimenté comme lui par l'étude de la nature, mais qui tend à l'interpréter, pendant que le génie des beaux-

abusé que parce qu'il l'a isolée de ses compagnes, pour lui accorder une valeur trop absolue. Réunissant ces vérités en un seul corps, elle offre ainsi le terme moyen entre toutes les exagérations; elle offre le remède à des opinions qui ne se trouvaient erronées que parce qu'elles se trouvaient incomplètes. Elle reconnaît dans le Dogmatisme l'effet de l'espèce d'horreur que l'esprit humain a pour le vide des idées, de l'empressement et de l'espèce d'impatience qui le porte à la recherche de la vérité; mais elle en condamne l'exagération et l'abus; elle oppose à ces abus un Scepticisme relatif, un Scepticisme de critique, tel que l'ont enseigné Socrate et Bacon (1), qui ramène

---

(1) « Le soin, dit Bacon, de rappeler et de proposer » les doutes, a deux avantages : l'un est de précautionner la philosophie contre les erreurs; l'autre, que ces » doutes sont comme autant d'éponges qui pompent » et attirent, en quelque manière, pour les sciences, » de nouveaux accroissemens, d'où il arrive que ces » mêmes choses sur lesquelles, si ces doutes n'eussent » précédé, on n'eût fait que passer légèrement; une » fois averti par ces doutes, on les observe avec attention, et on s'en fait une étude. Mais il est un inconvénient à peine compensé par ces deux avantages,

l'esprit sur la suite de ses idées acquises pour lui apprendre à les mieux refaire. Elle reconnaît dans le Scepticisme absolu l'exagération et l'abus de ces maximes de prudence qui devaient servir d'épreuve pour la vérité, et non anéantir l'existence de toute vérité, qui ne devaient réformer les opinions que pour mieux fonder la légitime science; elle lui oppose avec Socrate, Aristote, Zénon, Bacon, Locke, le témoignage intime de la conscience, l'autorité du sens commun, la

---

» qui est tout prêt à se glisser ici, si l'on n'a grand » soin de l'écarter. C'est que ce doute, une fois qu'on » l'a admis comme fondé, suscite aussitôt une infi» nité de gens prêts à défendre le pour et le contre, et » qui transmettent à la postérité ce *doute licencieux;* » en sorte que les hommes ne s'appliquent plus désor» mais, ne tendent plus les ressorts de leur esprit que » pour nourrir ce doute, et non pour le terminer ou le » dissiper. C'est ce dont on voit à chaque instant des » exemples parmi les jurisconsultes et les académi» ciens, lesquels, le doute une fois admis, veulent » qu'il soit perpétuel, et ne se font pas moins une loi » de douter que d'affirmer; quoique le seul usage » légitime qu'on puisse faire de son esprit soit de tra» vailler à convertir le doute en certitude, et non à » révoquer en doute les choses les plus certaines. » (*De augment. scient.* lib. III, chap. IV.)

présence des faits, la lumière de l'intuition; elle ramène le Sceptique absolu à la vérité, en le ramenant au fond de lui-même; elle invoque à son égard, non des argumens, mais la bonne foi seule, et tirant de ses propres aveux l'existence des connaissances primitives, elle ne cherche pas à les prouver, mais elle se borne à montrer qu'elles n'ont pas besoin de preuves. Elle reconnaît dans le Rationalisme un juste sentiment d'estime pour les vérités générales, un légitime dessein d'assurer leur indépendance, une suite de réflexions judicieuses sur l'insuffisance des impressions passives, isolées et mobiles des sens; mais elle fait voir que le Rationalisme a exagéré les droits de la spéculation, en prétendant lui donner le pouvoir de créer les réalités, lorsqu'elle a seulement celui de les tranformer et de les unir, en lui assignant un rang antérieur à toute observation, lorsqu'elle doit seulement s'interposer entre les observations existantes, en osant demander le *pourquoi* de chaque chose, en supposant à la spéculation le pouvoir d'y satisfaire sur des démonstrations *à priori;* elle oppose à cet abus que le Rationalisme fait des vérités spéculatives, la

sagères ; de n'avoir aucun point d'appui fixe et durable au sein des régions de la science ; de ressembler à l'avare qui entasse des richesses en s'interdisant d'en faire usage. Elle montre à l'Empiriste qui s'est livré à des préventions exagérées contre la spéculation, qu'à la spéculation appartient cependant le droit de découvrir dans les effets la notion des causes, et de rendre le passé interprète de l'avenir ; que les maximes générales ont une vérité indépendante, parce qu'elles assignent entre les idées exemplaires des rapports dérivés de la nature même de ces idées ; que ces maximes générales ont également une énergie qui leur est propre, en ce qu'elles sont comme la représentation anticipée d'un grand nombre d'hypothèses particulières, comme une suite de formules applicables à tous les cas qui en retracent les conditions. Opposant l'Idéalisme et le Matérialisme l'un à l'autre, elle voit dans chacun d'eux le développement d'un ordre particulier de faits dont elle reconnaît la réalité : dans le premier, le developpement des faits intérieurs qui appartiennent à la réflexion, l'exposition de toutes les lois qui constituent la puissance active de l'esprit ; dans le second, le développement des

combinaisons idéales, à des transformations identiques ; le second, parce qu'il ne pouvait conclure d'un fait à un autre fait ; la philosophie de l'expérience réunissant d'une part cette matière inerte et brute entre les mains de l'Empirisme, de l'autre ces instrumens sans emploi réel entre les mains du Rationalisme, met enfin la raison en état d'agir avec fruit ; elle féconde la spéculation et l'expérience l'une par l'autre ; celle-là reçoit et développe les semences que celle-ci seule peut lui donner. Le Scepticisme et le Dogmatisme tombaient dans les deux excès du découragement et de la présomption ; celui-ci élevait sans réflexion, celui-là détruisait sans retour ; la philosophie de l'expérience place le doute à côté de l'affirmation, pour lui servir de surveillant et non pour devenir son ennemi ; elle emploie le doute comme une préparation ; mais elle autorise la conviction après le doute, elle réunit ainsi la force à la prudence. La philosophie de l'expérience enfin montre à-la-fois au Dogmatisme et à l'Empirisme l'emploi légitime du raisonnement, à l'un pour prévenir les affirmations arbitraires, à l'autre pour engendrer les vérités utiles ; elle montre aussi au Rationalisme et au Scep-

perficiels avaient supposé entre les deux principales facultés de l'esprit, au commun détriment des arts et des connaissances. La philosophie de l'expérience prend sa place au centre des sciences diverses, leur fournit à toutes et des données et des méthodes, devient leur médiatrice, indique leurs rapports et les secours mutuels qu'elles peuvent se prêter les unes aux autres. En réduisant les sciences rationnelles aux caractères des sciences *hypothétiques*, elle n'enlève rien à leur exactitude, elle la confirme au contraire, elle prépare leurs légitimes applications. En justifiant la nouvelle direction qu'ont prise depuis deux siècles les sciences physiques, elle met dans tout son jour la cause de leurs rapides progrès; elle montre aussi quelques écueils près de cette route glorieuse; elle explique les avantages des emprunts qu'elles ont faits aux sciences rationnelles; elle enseigne les règles du légitime emploi des inductions et des hypothèses, des maximes générales, et les moyens de généraliser sans danger. Elle révèle la nature mystérieuse de ces sciences mixtes qui se composent à-la-fois d'observations et de raisonnemens, et prescrit la manière de les com-

leur réelle, quoique très-exactes en elles-mêmes, qui ne sont d'aucun usage dans l'application, jusqu'à ce que l'observation nous présente des faits qui remplissent leurs conditions essentielles. Ainsi la nécessité de ces propositions n'est pas une loi positive qui règne sur la nature des choses, c'est une loi que la logique impose à notre esprit, de supposer d'avance un certain résultat là où il aperçoit certaines conditions remplies.

L'école de Kant a reproché à la philosophie de l'expérience de ne pouvoir établir ce qu'elle appelle la *certitude apodictique* des mathématiques. Cette objection, qui est au fond la même, n'est pas plus juste. La philosophie de l'expérience n'interdit point à l'esprit de se composer d'avance à lui-même des idées archétypes et sans objets réels, de comparer ensuite ces idées entr'elles, d'affirmer leurs rapports, de les affirmer d'une manière absolue, d'étendre à l'infini et ces combinaisons et ces rappports. Mais elle dit : toutes ces vérités n'expriment que des rapports de nos conceptions ; elles ne sont réelles que comme énonçant des conceptions que nous avons réellement ; elles sont universelles, parce qu'elles sont également applicables à

Deuxième objection.

Réponse.

ne peuvent, selon eux, être déduites de l'expérience, parce qu'elles ne correspondent à aucun objet sensible. Ils demandent où l'on a vu l'*unité*, la *nécessité*, l'*espace*, le *vide*, le *point mathématique*, le *carré parfait*, l'*infini*, la *durée régulière*, etc. Ils demandent comment on peut se représenter toutes ces choses par l'imagination sensible. Mais il est facile de trouver des argumens contre la philosophie de l'expérience, comme contre toutes les autres, dès qu'on lui prête des suppositions absurdes qu'elle désavoue authentiquement. Ainsi, la philosophie de l'expérience ne se borne pas à admettre des idées sensibles externes, elle admet aussi des idées sensibles internes ou de réflexion. Lorsque la philosophie de l'expérience donne le nom d'idées *simples* aux idées sensibles, elle n'entend parler que de la manière dont ces idées entrent dans l'esprit ; elle entend dire seulement que ces idées n'y entrent point par parties détachées, et que l'aveugle, par exemple, ne parviendra jamais par la voie de composition à se faire une idée des couleurs ; mais elle n'entend point dire qu'une *sensation simple* ne puisse donner lieu à plusieurs vues de l'es- Réponse.

prit, à diverses considérations qu'il en détache par l'attention, pendant qu'il les possède ; elle affirme, au contraire, qu'il y a de telles *notions abstraites*, sans type extérieur qui leur soit semblable. Elle admet encore et de même des idées de *relation*, qui sont en partie l'ouvrage de l'esprit, parce qu'elles expriment les *vues de l'esprit* sur des objets qui lui sont donnés. Dans le nombre des idées complexes, la philosophie de l'expérience ne place pas seulement des *images*, c'est-à-dire, des idées complexes qui soient la représentation d'objets sensibles, éloignés et possibles ; elle admet encore des idées complexes formées par la seule combinaison d'idées abstraites et de relations. Elle admet, enfin, une foule d'idées complexes dont l'esprit n'a pas la conscience actuelle, dont il ne peut pas même avoir la conscience, parce qu'elles excèdent les limites de son attention ; mais dont elle peut, à l'aide des signes, fixer les conditions fondamentales et constitutives, de manière à pouvoir en assigner les rapports ; ces idées *virtuelles* en quelque sorte et non actuelles, sont pour elles d'un grand usage à l'aide des transformations, ainsi que nous

l'avons

l'avons montré ailleurs avec assez de développemens (1). C'est à ces diverses classes d'idées, qui ne sont point *sensibles*, c'est-à-dire, qui ne sont pas la peinture d'objets réellement externes, mais qui sont cependant déduites de l'expérience par le travail de l'esprit, qu'appartiennent tous les exemples présentés par les adversaires de l'expérience, ainsi que le verront bientôt ceux qui réfléchiront sur leur origine.

On met sur le compte de la philosophie de l'expérience des erreurs particulières à un philosophe qui, quoique attaché aux principes de cette doctrine, n'est pas cependant devenu infaillible, et Locke lui-même en a donné plusieurs fois des exemples. On reproche à la philosophie de l'expérience qu'elle ne peut offrir la solution de certains problêmes; et la raison qu'on en donne, c'est que cette solution, la philosophie de l'expérience ne la pas encore offerte. Mais il s'en suit seulement de là que la philosophie de l'expérience ne l'a pas encore complète dans ses développemens, qu'il peut rester encore quelques applications à faire de ses principes, et non que ces

(1) *Des Signes et de l'Art de penser*, tom. I, chap. X.

principes sont insuffisans ; à moins que les problêmes ne soient insolubles de leur nature, auquel cas ce n'est pas la philosophie de l'expérience qu'il faut accuser, mais bien ceux qui lui demandent des choses impossibles.

Quatrième objection.

C'est ainsi, par exemple, que la grande accusation d'une école célèbre contre cette philosophie consiste, *en ce qu'elle ne peut*, dit-elle, *expliquer l'expérience.* — Parle-t-on de l'expérience complexe et raisonnée?

Réponse.

La philosophie de Bacon l'explique bien suffisamment, ainsi que nous l'avons fait voir. — Parle-t-on de l'expérience simple, des faits élémentaires et du sentiment immédiat des premières existences ? Il est vrai ; non-seulement cette philosophie ne l'explique pas ; mais elle se fait un devoir et un mérite de ne pas chercher à l'expliquer. Les autres philosophies, comment l'expliquent-elles ? Comment expliquent-elles, prouvent-elles les premières existences ? Serait-ce par le néant ?

Obstacles au succès de cette philosophie.

La philosophie de l'expérience a une sorte de désavantage aparent, en ce qu'elle ne peut s'aider des moyens de succès qui appartiennent à l'esprit de secte ; elle n'a rien d'assez exclusif dans son caractère, d'assez mysté-

rieux dans ses principes, et si j'ose dire ainsi, d'assez hostile dans ses formes pour former des zélateurs passionnés; ses maximes sont trop anciennes, ses élémens trop conformes à la raison générale, pour qu'elle puisse exciter l'enthousiasme de ceux qui cherchent, dans de nouveaux systêmes, un moyen de se singulariser et d'exciter une grande révolution dans les idées; son plus grand tort à leurs yeux est dans le caractère pacifique qu'elle conserve et dans le respect qu'elle professe pour le sens commun.

Effets qu'elle doit produire.

Mais cette manière de philosopher a aussi, aux yeux des bons esprits, un avantage réel, un avantage d'un grand prix. C'est qu'elle est la seule qui mette naturellement la philosophie hors des atteintes de ses détracteurs; elle associe sa cause à la cause de la raison humaine; elle écarte loin d'elle les accusations qui peuvent être dirigées contre les inconvéniens de quelques systêmes passagers (1); elle

(1) On a peine à concevoir qu'il ait pu entrer dans l'esprit de quelques hommes, de placer l'influence de la philosophie de Bacon et de Locke au rang des causes qui ont produit les commotions politiques dont la fin du dernier siècle a été le théâtre. En supposant que

oppose aux injustices des hommes prévenus le témoignage éclatant des faits, l'accord des génies les plus éminens, l'autorité des siècles et le sentiment même de tous les hommes également dépositaires de ces vérités primitives dont elle manifeste les droits, dont elle se borne à chercher les développemens. Elle trouve même le secret de profiter des erreurs commises, pour la découverte de la vérité, et ses propres ennemis, à leur insu, deviennent ainsi ses tributaires. Elle porte enfin en elle-même le principe des perfectionnemens qu'elle peut recevoir; seule elle offre le moyen

---

les passions n'aient pas toujours plus de part que les systêmes aux grandes révolutions politiques, en supposant que des systêmes de philosophie puissent imprimer un tel mouvement à la multitude, il est certain du moins qu'aucune philosophie ne peut être plus innocente de ces malheurs, n'était même plus propre à les prévenir, que celle qui donne l'expérience pour guide à l'esprit humain; ce n'est point elle qui autorise à essayer subitement des théories abstraites sur un grand peuple. L'Empirisme s'oppose à toute réforme; les systêmes spéculatifs provoquent imprudemment les réformes; la philosophie de l'expérience, en proposant les réformes, les accommode aux tems, aux mœurs, aux leçons du tems passé, aux circonstances présentes.

d'agrandir chaque jour le système de nos connaissances, par de nouvelles acquisitions, sans être exposée à en voir ébranler les bâses, et ses destinées se lient ainsi à toutes les espérances que les amis des lumières conçoivent pour les progrès de l'esprit humain.

Le résultat de cet ouvrage, s'il a rempli son but, est renfermé dans ces paroles de Bacon, lorsqu'il disait dans sa préface à *l'accroissement des sciences : par ce moyen nous croyons marier d'une manière aussi stable que légitime*, la méthode Empirique *et* la méthode Rationnelle, *méthodes dont le divorce malheureux et les fâcheuses dissonances ont troublé tout dans la famille humaine.* Conclusion.

Fin du troisième et dernier volume.

OUVRAGES NOUVEAUX

Publiés à la Librairie de Henrichs, *depuis le mois de Vendémiaire an XII.*

Exposition de la doctrine physionomique du docteur Gall, ou Nouvelle Théorie du Cerveau, considéré comme le siège des facultés intellectuelles et morales, 1 vol. in-8. grav. 3 fr.

Le Troubadour, poésies occitaniques du treizième siècle, traduites et publiées par Fabre d'Olivet, auteur d'Azalaïs et le Gentil Aimar, et des Lettres à Sophie sur l'histoire, 2 vol. in-8. gravures. 7 fr. 50 cent.

Le Pariséum, ou Tableau de Paris en l'an XII (1804), ouvrage indispensable pour connaître et visiter en peu de tems tout ce qu'il y a de curieux; Antiquités, Edifices, Musées, Cabinets, Manufactures, Spectacles, avec les noms et les adresses des artistes et des littérateurs, la notice des ouvrages publiés sur Paris, les postes, les monnaies, les lieux mémorables, l'indication des rues, et un Panorama qui offre au premier coup-d'œil la position et la destination des objets les plus intéressans, par J. F. C. Blanvillain, 1 vol. in-12. 2 fr. 40 cent.

Poésies de Marguerite-Eléonore Clotilde de Vallon-Chalys, depuis madame de Surville, poète français du quinzième siècle; publiées pas Ch. Vanderboug, 1 vol. in-8. gravures et musiq. pap. vél. 12 fr.

Idem. pap. fin. 6 fr.

Idem. sans grav. 4 fr.

Almanach des Dames pour l'an XII (1804), composé d'un recueil de poésies en grande partie inédites, et orné de sept belles gravures, dont le sujet a été pris sur les tableaux du Muséum, 1 vol. in-16. pap. vél. 5 fr.

Année théâtrale, Almanach pour l'an XII, contenant une notice sur chacun des théâtres de Paris, les acteurs, les pièces nouvelles et les débuts, 1 vol in-18. 1 fr. 80 cent.

Essai sur le perfectionnement des beaux-arts par les sciences exactes aux calculs et hypothèses sur la poésie, la peinture et la musique, par R. S. C. 2 vol. in-8. 7 fr. 50 cent.

Les Amours épiques, poëme héroïque en six chants, par Parceval Grandmaison, 1 vol. in-18. Idem. in-12, vélin, de l'imprimerie de Didot l'aîné.

Essai sur la Longévité, et Questions proposées sur ce sujet, par le chevalier John Sinclair, membre du parlement de la Grande-Bretage; suivi de sa Lettre à Louis Balloir, sur l'agriculture, les finances, la statistique et la longévité, et d'un Tableau sur ce qu'on peut appeler les sources des revenus publics, broch. in-8. pap. vél. 1 fr. 25 cent.

Maclovie, ou les Mines du Tyrol, anecdote véritable du dix-huitième siècle, par mlle. de ***, auteur d'Eugènio et Virginia, et d'Orfeuil et Juliette, ou le Réveil des illusions.

OUVRAGE PÉRIODIQUE.

Archives littéraires de l'Europe, ou Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie, par MM. Suard, Morellet, Ségur l'aîné, Pastoret, Malouet, Bourgoing, Garat, Mathieu Dumas, Degérando, etc.

Le prix de l'Abonnement est de 30 francs par an, de 16 fr. par semestre, et de 9 francs pour trois mois.

OUVRAGES EN COMMISSION.

Recherches sur les costumes, les mœurs et usages civils, religieux et militaires des anciens peuples, par J. Maillot, directeur des Académies de Toulouse, et membre de plusieurs sociétés savantes, publiées par P. Martin, ingénieur des ponts et chaussées, 3 vol. in-4. de mille pages et trois cent dix planches. Prix 75 francs en payant de suite les trois volumes, ou 30 francs par volume, en payant à mesure qu'ils paraissent.

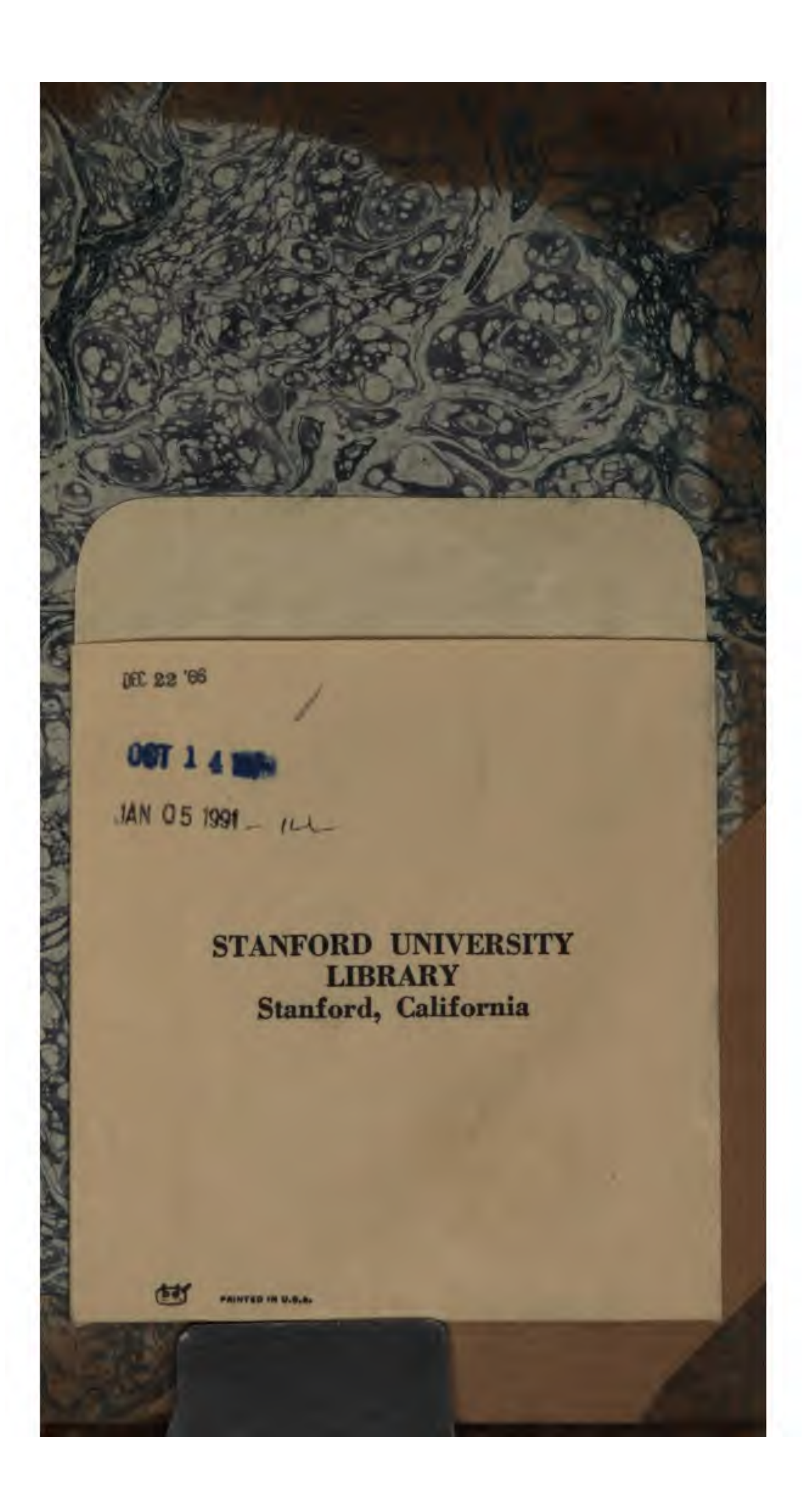
Manuel d'histoire naturelle, traduit de l'allemand de J. F. Blumenbach, professeur à l'Université de Gottingue, par Soulange Artaud, 2 vol. in-8. avec fig. 12 fr.

Recueil de Contes, par Mme. Isabelle de Montolieu, auteur de Caroline Lichtfield, 3 vol. in-12. 6 fr.

Argus Dogue d'Eadlip, ou Correspondance de famille, traduit de l'anglais, 4 vol. in-12. 8 fr.

Geraldwood, ou le Voleur et l'Enfant trouvé, trad. de l'ang. 3 vol. in-12. 7 fr. 50 cent.





DEC 22 '66
OCT 1 4
JAN 05 1991
STANFORD UNIVERSITY
LIBRARY
Stanford, California
PRINTED IN U.S.A.

